

Class

270A

M 319

Book

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

V. 1

Pt. 1

PRESENTED BY

Soc'y for Promoting Religion and Learning

7 Apr 77



The Library of the Gen. Cong. Sem. of New York
BIBLIOTECA DI CRITICA RELIGIOSA

RELIGIONI BIBLICHE

“Manuale introduttivo alla Storia del Cristianesimo „

VOLUME I

IL CRISTIANESIMO ANTICO

PARTE I

I PRIMI TRE SECOLI



FRANCO CAMPITELLI - EDITORE

FOLIGNO



Printed in Italy

270 S

M319

81849 v. 1 pt. 1

PROPRIETÀ LETTERARIA

LIBRARY OF THE
MUSEUM OF
ART AND HISTORY
OF THE CITY OF
FOLIGNO

P R E F A Z I O N E

La prima idea di questo « Manuale introduttivo alla Storia del Cristianesimo » fu ventilata in seno al gruppo di allievi e di amici che trascorrevano con me i mesi estivi del 1922 nella solitudine di un rifugio montano. Uno dei presenti, valentissimo insegnante di filosofia nei licei, deplorava un giorno, durante una delle nostre « collationes » pomeridiane, con rammarico vivo, che mancasse a noi un lavoro italiano, capace di iniziare alla conoscenza diretta e sicura della meravigliosa letteratura, a cui il Cristianesimo dei primi secoli affidò la sostanza della sua fede e del suo entusiasmo.

Il manipolo di allievi che aveva seguito più da presso il mio insegnamento di Storia del Cristianesimo nella R. Università di Roma, condividendo il rammarico per tale mancanza, si impegnò solennemente ad allestire un testo nel quale la traiettoria di sviluppo del Cristianesimo antico fosse succintamente

ricostruita, con la massima cura dell'aderenza ai testimoni storici e del rispetto alla loro viva esperienza.

Nel corso del 1923 l'editore Franco Campitelli, al cui ardimentoso e lungimirante spirito di iniziativa io non tributerò mai sufficienti parole di encomio e di riconoscenza, concertava con me quel vasto piano di una « Biblioteca di critica religiosa », intorno a cui si è condensato con tanta rapidità, così largo consenso di studiosi e di pubblico.

Mi pare subito ottimo proposito quello di inaugurare la « Biblioteca » col « Manuale introduttivo alla Storia del Cristianesimo », alla cui preparazione frattanto i miei operosi allievi stavano dedicando il meglio del loro lavoro.

Ed ecco che il « Manuale » vede ora la luce, redatto da un breve manipolo di cooperatori, educati al medesimo metodo e alla medesima visione del fatto cristiano.

Il « Manuale » non è concepito ed attuato secondo i consuetudinari criteri dei saggi consacrati alla ricostruzione storica delle vicende e delle opposizioni sanguinose cui diede occasione la disseminazione del messaggio cristiano nel mondo romano. Io ho sempre pensato — e a questo presupposto ho costantemente ispirato il mio insegnamento — che i rapporti della primitiva chiesa con il mondo politico circostante non costituiscono che l'epifenomeno di una realtà spirituale tanto più mirabile e tanto più suggestiva, su cui veramente deve arrestar l'indagine chi voglia cogliere

l'assistenza soprannaturale con la quale Dio tutelò la causa del Vangelo ai suoi inizi : la realtà della intensa vita di pensiero, di rito, di disciplina, di cui l'antica letteratura cristiana sembra averci conservato attraverso millenni l'eco palpitante. Alla ricostruzione di questa realtà prodigiosa, da cui trae luce la storia dei rapporti esteriori della più antica comunità cristiana, sono consacrate queste pagine, in cui le espressioni letterarie successive della cristianità precostantiniana, sono indagate ed evocate alla stregua delle ricerche critiche dell'ultimo cinquantennio.

Questo primo volume del Manuale si arresta alle soglie di quel quarto secolo cristiano i cui turbinosi avvenimenti e le cui imponenti ripercussioni nel fascio dei valori spirituali e religiosi e della loro sistemazione associata, non possono essere accomunati con gli argomenti esplorati in queste pagine. La seconda parte del Manuale, già in via di preparazione, sarà appunto consacrata allo sviluppo del Cristianesimo da Diocleziano a Teodosio e da Teodosio al Concilio di Calcedonia.

Il Manuale mi pare veramente giunga in buon punto. Le vaste riforme scolastico-educative iniziate dal Ministro Gentile hanno fra gli altri un numero sulla cui opportunità teorica e pratica tutti possono trovarsi agevolmente d'accordo: l'introduzione di una conoscenza più diretta e accurata del fatto religioso in genere e del fatto cristiano in specie, in tutti i rami dell'istruzione pubblica. A quanti son chiamati

ad acquistare una più intima conoscenza delle origini cristiane, questo volume, osiamo sperare, riuscirà di proficuo ausilio.

Gli studiosi che hanno preso parte alla sua redazione sono : A. Biamonti, A. De Micco, A. Donini, M. Fermi, M. Monachesi, A. Pincherle, M. Zappalà.

Ad essi va l'espressione della mia affettuosa riconoscenza, con l'augurio che il lavoro intrapreso nel campo della storia cristiana sia per essi fonte di gaudio e di profitto spirituali.

Ὁ ἐναρξάμενος ἐν ὑμῖν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελέσει....

Roma, dà della Conversione di S. Paolo, 1924.

ERNESTO BUONAIUTI

INTRODUZIONE

SOMMARIO : 1.) Il popolo d' Israele dal Deuteronomio alla ricostruzione del Tempio — 2.) La religione della Grecia fino alle guerre persiane — 3.) Il Giudaismo nell' èra persiana — 4.) La religione della Grecia classica — 5.) Contrasti e sincretismo di scuole filosofiche e di credenze religiose nell'età ellenistica.

1.) — Giosia re di Giuda aveva otto anni, quando lo innalzò al trono la fine tragica di Amon suo padre. Questi era proceduto sulle orme del genitore, il re Manasse, che aveva sempre più incoraggiato la deformazione del culto di Jahvè in senso idolatrico, con elementi astrologici tolti alla religione del paese che esercitava il predominio politico, l' Assiria, e con elementi d' origine fenicia come il ripugnante sacrificio dei fanciulli, specie dei primogeniti.

Ma, nel diciottesimo anno del regno di Giosia, 621 av. Cr., Ilchia il Gran Sacerdote avvertì il re che, nei restauri che si facevano al Tempio, era stato ritrovato un rotolo, « il libro della legge » di Dio. Le prescrizioni contenute in esso erano tanto lontane da quanto accadeva in pratica, che il re ed i suoi

consiglieri ne furono afflitti e costernati. Indi, udita anche una profetessa, Hulda, il libro venne presentato in una solenne adunanza popolare, e adottato. Si procedette dunque all'attuazione pratica di quanto imponeva: il Tempio venne purificato d'ogni vestigio di culti stranieri, il luogo dove i fanciulli venivano immolati fu sconsacrato; e la Pasqua fu celebrata quell'anno con solennità non mai veduta, dopo il tempo dei Giudici (1).

La critica moderna è d'accordo con una tradizione antichissima nell'identificare, in sostanza, con questo « libro della legge », il Deuteronomio. Noi possiamo dunque comprendere pienamente lo spirito e l'importanza dell'atto con cui Israele, il popolo sacro ad Jahvè, da lui scelto tra tutti i popoli della terra come quello più particolarmente proprio, assumeva solennemente l'impegno di venerare ed amare Jahvè con tutto il cuore e con tutta l'anima e con tutto il suo potere, osservando e mettendo in opera i suoi comandamenti, senza tentare il Signore, senza più abbandonarlo, per seguire gli idoli vani degli altri popoli. Chè se la prosperità renda Israele dimentico di Dio e dei suoi precetti, l'inevitabile punizione non potrà tardare; e precisamente nell'apostasia religiosa è da cercare la causa di tutti i mali che lo hanno colpito. Ora tra gli altri precetti vi era questo, che si dovessero distruggere tutti quei Santuari, siti sui « luoghi elevati », dove il concetto di Jahvè aveva potuto più facilmente degenerare in quello di una divinità locale (2). L'unico Dio si doveva venerare

(1) II (IV) *Re* cc. XXII e XXIII.

(2) Deut. IV, 4 ss.; VII, 6; XIV, 2; XII.

in un solo luogo, quello ch' egli stesso si era scelto : il Tempio di Gerusalemme. Venne perciò decretata e compiuta la soppressione di tutti gli altri Santuari, « da Geba a Beersceba » contaminandoli e abbattendone le porte, demolendo gli altari, spezzando i tronchi sacri. Come luoghi di asilo in vece loro furono scelte tre città, e si trasportarono a Gerusalemme i sacerdoti, cui venne fissato un assegno sulle rendite del Tempio ; ma furono esclusi dal sacrificio (1). Naturalmente, una riforma che sovvertiva tante abitudini e probabilmente colpiva molti interessi, incontrò anche una fiera opposizione. Con le prescrizioni legali e ritualistiche, vi erano nella legge quelle della carità verso i poveri, gli schiavi, i debitori appartenenti al popolo, che si sarebbero dovuti liberare ogni sette anni ; verso le vedove, gli orfani, e i forestieri : alla guerra stessa venivano imposte certe norme (2). Così, la restaurazione religiosa, invocata e preconizzata dai profeti dei secoli precedenti, era un fatto compiuto. Ma non potè durare a lungo.

Nel 626 era morto Sardanapalo. Sotto di lui il vasto impero dell' Assiria, che alla civiltà mondiale non aveva arrecato nuovi contributi, avendo piuttosto assorbito quella dei popoli sottomessi alla sua potenza militare, aveva raggiunto l' apice della sua grandezza e incominciava a declinare. Un forte regno si era costituito nella Media e, per quanto sconfitto, veniva riorganizzandosi rapidamente ; con Psammético I anche l' Egitto risorgeva ; la Babilonia rodeva

(1) II (IV) *Re* XXIII, 9 ; cfr. Deut. XVIII, 7.

(2) Deut. XV, 1-18 ; XXIV, 17-22 ; XX.

il freno. Mentre il dominatore moriva, veniva al suo impero un primo colpo mortale, precisamente per opera di quei popoli nordici, gli Sciti, che forse egli stesso aveva chiamato in proprio soccorso contro la Media. Si abbattono sui suoi territori, tutto devastando e distruggendo, sino ai confini d' Egitto, donde Psammetico riuscì ad allontanarli; mentre poi al re dei Medi, Cyaxares, venne fatto di liberarsene del tutto.

Ma l'eco del terrore che sollevarono è giunta fino a noi, nelle parole concitate di Sofonia e Geremia, che videro vicino il giorno del Signore, la caduta di Giuda, la punizione per gli antichi e per i recenti misfatti, per le pratiche paganeggianti; il ricordo di queste orde barbariche si perpetuò, e divenne, nella fantasia popolare e nelle apocalissi, l'immagine del castigo divino.

I successori di Assurbanipal trovarono dunque il regno indebolito e privato già di parte delle provincie. Sotto Nabopolassar, la Babilonia stava già per distaccarsi in modo definitivo dall' impero : verso il 610 l' alleanza coi Medi è un fatto compiuto, e contro Ninive, attaccata da due potenti nemici (1), il profeta Nahum lancia il suo vaticinio di distruzione, che raccoglie e tramanda il grido di dolore delle nazioni da lei oppresse. Si sentiva che il colosso era per cadere, e si trattava di raccoglierne l' eredità. Così anche il successore di Psammetico, Necho, cercava di ristabilire l' antica supremazia egiziana sulla Palestina e la Siria. Invano gli si opponeva il re Giosia

(1) O forse in occasione di un tentativo precedente.

che, a Megiddo, nel 608, incontrava una grave sconfitta e la morte (1). Dopo tre mesi Gioachaz suo figlio veniva spossessato in favore di Eliachim, cui venne mutato il nome in Gioiachim: il Faraone spadroneggiava ormai fino all'Eufrate.

Ma, caduta Ninive nel 606 ad opera dei Medi e dei Caldei, nella spartizione toccò a questi la parte occidentale dell'impero. L'urto ormai inevitabile aveva luogo a Carchemisc, sull'Eufrate. Nabucodonosor, figlio di Nabopolassar, batteva Necho, inseguendolo fino ai confini d'Egitto, donde la morte del padre lo richiamava in fretta a Babilonia. Così anche Gioiachim finiva per essergli tributario. Senonchè, tre anni dopo, gli si ribellò, e Nabucodonosor, dopo averlo fatto invano attaccare dai re finitimi, doveva intervenire in persona (597 av. Cr.). Gioiachim moriva, ed il figlio Jehojakim (Jeconiah) si arrese al Caldeo, che pure trattò la città con relativa moderazione, costituendo re Mattania, uno zio di Jehoiakim, col nome di Sedecia. Ma neppur egli fu tanto forte da resistere al partito favorevole all'Egitto. Nella decadenza politica, poi, anche il sentimento religioso si era nuovamente fuorviato. Per istigazione del Faraone Hophra (*Apries* per i Greci) gli staterelli di Siria iniziarono una nuova rivolta, che Nabucodonosor si recò a domare al più presto. A Gerusalemme assediata l'avvicinarsi di un esercito egiziano non fece se non prolungare l'agonia, che, dopo diciotto mesi d'assedio, nel 586, aveva termine con l'incendio del tempio e la distruzione dei prin-

(1) II (IV) *Re* XXIII, 29, 30.

cipali edifici. Seguendo il costume babilonese, due successive deportazioni privarono il popolo dei suoi maggiorenti, dagli artigiani « specializzati » ai membri della classe politica, dai sacerdoti ai possidenti più ricchi.

Questi memorabili avvenimenti politici e religiosi furono commentati, come abbiamo visto, da tutta una serie di profeti. Ma non abbiamo fatto finora che un rapido accenno al più grande fra essi : Geremia di Anathoth. In questo villaggio, a breve distanza di Gerusalemme, egli nacque, da una famiglia sacerdotale in tempo per cominciare la propria carriera di profeta nel 626 av. Cr., cinque anni prima del ritrovamento del Deuteronomio.

La sua predicazione accompagnò dunque, insieme con quella di Sofonia, lo svolgimento della riforma di Giosia. Probabilmente perch'egli la volle predicare tra loro, i suoi concittadini tentarono di metterlo a morte. Ma, attuata la riforma, Geremia non partecipò affatto all'opinione diffusa, che d'ora in poi il popolo sarebbe stato al sicuro da ogni assalto straniero, e fin dai primi anni della sua missione, in una fulminante profezia detta nel Tempio egli protestava, esortandoli insieme alla penitenza, contro coloro i quali ritenevano che Jahvè, Dio supremo, avrebbe protetto e reso invulnerabile il proprio tempio. Da allora in poi, la sua carriera fu una lotta continua contro coloro che, in base a questa concezione religiosa e fidando negli aiuti egiziani, incitavano alla lotta contro i Babilonesi. Egli esortava invece alla sottomissione. Questo atteggiamento « disfattista » gli procurò l'ostilità del popolo e della classe politica.

Non potendo più parlare in pubblico, un giorno dettò le proprie profezie al suo scrivano, Baruch, perchè le leggesse nel Tempio. Il rotolo fu recato al re Gioiachim che, esaminatolo, lo distrusse gettandolo nel fuoco. Ma del suo libro Geremia dettò al fido Baruch una seconda edizione, corretta ed accresciuta.

Nella speranza d'indurre il popolo al ravvedimento, egli ricorse anche ad atti simbolici, che potessero colpire le immaginazioni, rendendo il suo insegnamento più efficace, in confronto di quello dei falsi profeti suoi contemporanei. Un giorno si presentò avendo al collo un giogo, che uno di costoro, Anania, infranse, volendo con ciò alludere alla prossima liberazione dalla supremazia dei Caldei. Ed ecco Geremia ritornare con un altro giogo, non più di legno, ma ferreo. L'ostilità del popolo verso di lui fu tanto grande, che, durante l'assedio, sospettato di intelligenza col nemico, venne posto in carcere e gettato anche, per esservi lasciato morire, in una fossa, donde a stento si liberò, con l'aiuto di uno schiavo negro.

Gli è che per Geremia la parte puramente esterna della riforma non poteva bastare per riconciliare il popolo a Dio. Occorreva anche, soprattutto, un rivolgimento interiore, ottenuto attraverso le sofferenze e il castigo. E questo era opera di Dio. Se il regno di Giuda, i cui abitanti non erano affatto migliori di quelli del regno settentrionale (Israele) doveva subire la medesima sorte, questo era precisamente il decreto della volontà divina. Lungi dal pensare che la caduta di Gerusalemme implicasse una sconfitta di Jahvè per parte delle divinità dell'Assiria, Geremia

intuì Dio soprattutto come vivente ed operante nella storia. Egli è, che fa sorgere Nabucodonosor perchè per suo mezzo sia punito il popolo che non si è convertito a tempo : il re di Babilonia è da lui chiamato il *servitore di Jahvè* non meno di Giacobbe. Vano è dunque l'opporli al volere di Dio; che il suo popolo attraverso la sofferenza impari la via del pentimento e della rettitudine. Coloro i quali credono che Jahvè proteggerà il suo tempio contro i Caldei, mostrano di non averne penetrato nè la volontà nè l'essenza : sono falsi profeti, ingannatori e nemici del popolo. E gli eventi diedero ragione a Geremia.

Ma appunto perchè Babilonia non era se non lo strumento nelle mani di Dio, perchè la vittoria di Nabucodonosor non era l'opera della sua potenza militare o degli dei da lui adorati, la via del pentimento e della giustizia era la sola che avrebbe potuto ricondurre il popolo ad un migliore avvenire, ad una èra di prosperità e di pace. Quando la misura fosse stata colma, e l'espiazione completa, Dio stesso avrebbe infranto lo strumento, così come lo aveva suscitato. Ma per questo era necessario che si verificasse, per parte di tutti e di ciascuno, quel ravvedimento, cui la riforma non aveva purtroppo prestato occasione. Perciò Geremia dà tanta importanza all'aspetto individuale della religione e segna, coerentemente con la sua visione del mondo, il divario che, sotto questo punto di vista, la separa dalla politica.

Così si spiega come per lui — che sentì con tanta forza la comunione con Dio, che non esita a descri-

vere i suoi momenti di angoscia e di debolezza, che ebbe nel suo cuore il fuoco ardente, rinchiuso nelle ossa, e indomabile, dell'ispirazione (1) — il sottomettersi al sovrano Babilonese non è affatto un tradire Jahvè, nè rinunciare alla propria libertà. Si direbbe anzi che, con un profondo paradosso, questo sia il vero modo di conservarla, quando si mantenga intatta la propria fede. Ai deportati in Babilonia dopo la prima cattura, egli scrive, con grande loro scandalo, che costruiscano case e piantino giardini, che prendano moglie e generino figliuoli, e vivano in pace nel luogo dov'è loro toccato di abitare, e preghino per esso poichè la sua pace è la loro. Durante l'assedio, egli non esita a comperare da un proprio cugino un campo al paese natio, prendendo cura che il documento ne venga conservato in modo sicuro: chè il Signore lo ha ammonito, che ancora si compreranno case e campi e vigne, in questo paese.

Questo profeta di sventure non perde dunque la speranza e la fede in un migliore avvenire. Se nei suoi primi anni egli fu disposto a visioni più rosee di un futuro prossimo, in seguito la constatazione che pur troppo il ravvedimento sperato non ha avuto luogo gli fa parere inevitabile il castigo. Ma questo non toglie che a suo tempo la nazione non sia ristorata, e i due regni finalmente riuniti sotto un principe legittimo della dinastia di Davide, e Gerusalemme riedificata. Ma saranno i giorni nei quali il popolo sarà ritornato a Dio, che lo avrà purificato. Allora

(1) Ger. XX, 7-18; cfr. XV, 10 ss.; 15-18; XII, 1-6.

trionferà la vera religione, il nuovo patto, non già quello fatto allorchè Dio trasse il popolo dall' Egitto, e che questi ha rotto : ma una nuova legge, che Dio stesso scriverà nel cuore dell' uomo. E tutti conosceranno il Signore. E non si affermerà più che i figli, secondo un proverbio diffuso, scontano le colpe dei padri, ma ciascuno pagherà il fio delle proprie.

Tale, molto sommariamente, fu il messaggio di Geremia. La medesima lotta venne sostenuta nei primi anni della sua carriera profetica, ed in mezzo ai deportati, da Ezechiele. Egli era di rango sacerdotale, e, malgrado l' affermazione di Giuseppe Flavio, che fu condotto in esilio ancor fanciullo (1) è da credere che avesse potuto acquistare una certa conoscenza del rituale del Tempio. Gli esiliati della prima ora avevano un assai meschino concetto dei reggitori ch' eran loro succeduti ; e la fede nell' inviolabilità di Sionne era stata piuttosto confermata che scossa, in loro, dagli avvenimenti del 597. Perciò accolsero con indignazione la parola di Geremia. Durante la seconda spedizione di Nebuchadnezzar si illusero persino che il sovrano avrebbe ridato il potere a loro, cacciando invece gl' inetti consiglieri di Sedecia. Contro siffatte illusioni dovette combattere Ezechiele. I primi 24 capitoli del suo libro appartengono appunto a questo periodo. Il popolo è ben punito per il tradimento fatto a Dio, mediante l' apostasia reli-

(1) Gius. Fl. *Antt.*, X, 98 (ed. Niese, vol. II, p. 351).

giosa e i disordini che quotidianamente insanguinavano Gerusalemme: Israele è divenuto « la casa della ribellione ». Nè questa punizione è conseguenza delle colpe dei padri o dell' idolatria del re Manasse. Invano si ripeteva, ironicamente e per mettersi la coscienza in pace, il proverbio contro cui protesta anche Geremia: « I padri hanno mangiato l' uva acerba e si sono allegati i denti dei figliuoli ». Ezechiele al contrario predicava risolutamente che ogni generazione, ogni individuo, ha la propria responsabilità, che « l' uomo stesso che avrà peccato, quegli morrà ». Al Signore appartengono la vita del padre e quella del figlio: il giusto verrà ricompensato e il malvagio punito. Così, con questo XVIII capo di Ezechiele, viene respinto, come incompatibile con la giustizia divina (per quanto non debba poi scomparire del tutto), l' antico concetto della solidarietà della famiglia e del popolo per i delitti commessi dal singolo. Ma Dio non si diletta della morte del malvagio. A ciascuno rimane aperta la via della penitenza: che viene però concepita come un atto puramente individuale.

Dio, che delle nazioni straniere si vale per infliggere ad Israele il meritato castigo, regge i destini anche di queste: non Moab, non Tiro (assediate invano per 13 anni da Nebuchadnezzar), non gli Ammoniti, e neppure l' Egitto potranno sottrarsi al loro destino. Queste profezie contro le nazioni straniere costituiscono la seconda parte del libro di Ezechiele e sono assegnate dai critici al tempo in cui Gerusalemme era assediata. La discesa dell' Egitto nello Ade delle nazioni cadute, come la descrizione di Tiro

nell' Eden (1), hanno forse derivato qualche cosa dalle rappresentazioni babilonesi dell' al di là.

Ma, con la caduta di Gerusalemme, s' imponeva ad Ezechiele un nuovo e arduo compito ricostruttivo. Bisognava riassicurare il popolo che Jahvè non era stato sconfitto da Bel, ma attuava un piano preordinato, e gravido di svolgimenti successivi. Perciò, quando si fossero purgati dei loro delitti, Dio avrebbe dato ai figliuoli d' Israele un nuovo cuore, di carne anzichè di pietra, e li avrebbe fatti procedere secondo le sue leggi. Egli li avrebbe raccolti di fra i Gentili e ricondotti nuovamente nella loro terra, dove avrebbero rispettato i precetti divini, formando un solo regno, sotto un principe, nuovo Davide, e servo del Signore. Ma bisognava nel medesimo tempo assicurarsi che le prescrizioni sarebbero state rispettate, e la santità di Dio non ulteriormente profanata.

Ma, intanto, bisognava salvare l' unità del popolo, che correva pericolo di venire distrutta. Con Ezechiele, si può dire che il movimento profetico dall' opposizione passa ad assumere il potere, acquistando con ciò nuovi oneri e responsabilità; e lo Stato ebraico, distrutto, si avvia a diventare piuttosto una Chiesa.

Ezechiele era l' uomo adatto a questo compito, appunto perchè sacerdote. Nello stesso tempo egli, insieme con Geremia, segna il passaggio dalla profezia puramente orale a quella che viene anche scritta :

(1) c. XXXII; cfr. XXVIII, 13; cfr. altresì *Isa.*, XIV, 4 ss.

ai fini della loro propaganda non basta più la parola, occorre anche la penna.

Un cospicuo esempio di ciò è il piano ideale, da lui tracciato per la restaurazione del popolo, allorchè le dodici tribù, nuovamente unite, rioccuperebbero la Terra Santa. E' un progetto minutamente elaborato, che comprende persino la divisione del territorio tra le tribù, la nuova pianta di Gerusalemme, i confini e la costituzione dello Stato, le misure del nuovo tempio da ricostruire secondo il modello dell'antico, e nel quale ai Leviti degli antichi Santuari provinciali, fomite d'idolatria, vengono serbate solo funzioni d'ordine inferiore, esercitate per lo innanzi da estranei, mentre le funzioni più veramente sacerdotali sarebbero spettate solo ai membri della casa di Sadok. Il peccato è da lui concepito principalmente come profanazione e perciò vengono stabilite regole abbastanza minute per il mantenimento della purità rituale, per le offerte da farsi da parte del popolo e del principe. Tale è dunque la costituzione ideale di Ezechiele: nel centro è il Tempio con i sacerdoti, e attorno ad esso i Leviti, e poi Gerusalemme, con il suo re di stirpe davidica, e le dodici porte, ciascuna delle quali corrisponde ad una delle tribù che si dividono il territorio.

E' cosa abbastanza singolare che un piano siffatto, il quale può apparire come il prodotto di una mente fredda di uomo pratico e di organizzatore, si presenti invece ad Ezechiele come una visione mistica, un prodotto di quella stessa ardente fantasia, che gli suggerisce tante altre immagini piene di vita. Egli non è soltanto un sacerdote preoccupato del rituale: ma

un mistico, che ha rapimenti e visioni, e viene trasportato dallo Spirito (che gli si presenta come una realtà sostanzialmente luminosa) in paesi lontani, tra i compagni di cattività a Tell-Abib, a Gerusalemme, e nella valle delle ossa disseccate. Dio gli appare in tutta la sua gloria, sopra le nuvole e attorniato dai Cherubini, gl'ispira azioni simboliche ben più impressionanti e paradossali che quelle di Geremia. Sotto questo aspetto, Ezechiele, che mette susseguentemente le sue visioni in iscritto, segna anche, in certo qual modo, il passaggio dalla Profezia alla Apocalittica.

Non meno tipico è il suo linguaggio. Di esso non accade qui di segnalare se non il carattere pittoresco e violento, talvolta in modo che al gusto moderno può sembrare persino eccessivo, e l'insistenza con cui ritornano certi concetti, come la *santità* di Jahvè e del *suo nome*, e certe frasi peculiari (1). Molte di esse, così come punti di vista, preoccupazioni, idee affini, soprattutto il concetto che la purità di ciascuno individuo è una conseguenza del fatto che Jahvè è puro, si ritrovano in alcuni capitoli (17-26) del *Levitico*. Per queste ragioni, la critica razionalistica li ha considerati come un « documento » per sè stante, designandolo col nome, del resto ben trovato, di *Legge della Santità* e col simbolo *H* (*Heiligkeitsgesetz*); senza per altro essere giunta a conclusioni del tutto defini-

(1) Per es.: « ed essi conosceranno » (o: « voi conoscerete » che io sono Jahvè», che ricorre più di cinquanta volte, e l'appellativo *Figlio dell'uomo* (cioè, *uomo*) con cui lo Spirito di Dio si rivolge al Profeta.

tive ed universalmente accettate per ciò che riguarda il delicato problema dei rapporti testuali fra questi capitoli e l'opera di Ezechiele.

Intanto maturavano eventi di enorme importanza. Morto nel 562 av. Cr. Nabucodonosor, la dinastia terminò, nel 536, con un ragazzo, Labasi-Marduk (Labassoarchos) al quale venne dato come successore uno strano tipo di re, che la pietà e la devozione condussero ad occuparsi piuttosto di antiquaria che dello Stato : Nabuna'id (Nabonides). Egli dedicò molta attenzione al completamento delle grandi costruzioni iniziate dai predecessori, ma ancor più alla ricostruzione ed al restauro dei templi antichi, nelle cui fondamenta faceva ricercare i documenti della loro prima erezione, commemorando tali scoperte con la stessa solennità di una grande vittoria. Insieme curava che fossero rimesse in onore le antiche divinità delle vecchie città caldaiche. Quanto agli affari di Stato, li abbandonava volentieri e completamente nelle mani di suo figlio, Belsatrutsur, il *Baldassarre* biblico, che non fa meraviglia di trovare considerato, nei racconti ebraici, come l'effettivo re di Babilonia.

Ma fin dal 553-52 nella Media il re Astiage era stato detronizzato dal sovrano di uno Stato vassallo, il persiano Ciro. Tra i due popoli, di razza e lingua affini, la fusione non fu eccessivamente difficile, così che l'ordinamento dello Stato non ne ricevette scosse sensibili. Più gravi furono le ripercussioni nel campo internazionale. Dopo la memorabile battaglia sull'Halys, del 28 maggio 585, interrotta da quell'eclisse totale di sole ch'era stata prevista da Talete Milesio,

questo fiume costituiva il confine tra la Lidia e la Media, ed era stata conclusa un' alleanza, resa più stretta dal matrimonio di Aryenis, figlia del re Lido Alyatte, con il figlio di Cyaxares, Astiage. All' usurpazione di Ciro, il nuovo sovrano della Lidia, Creso, si mosse ad occupare la Cappadocia. L' oracolo di Delfi gli aveva predetto che, nel varcare l' Halys, avrebbe distrutto un grande regno. Infatti Ciro, nella battaglia di Pteria, lo sconfisse, nell' autunno del 547. Gli rimaneva l' inverno, per riorganizzare le forze e raccogliere gli aiuti che aveva sollecitato, da Sparta, dal re d' Egitto Amasis, e anche da Nabonide, che avrebbe dovuto prendere i Persiani alle spalle. Ma Ciro non gliene lasciò il tempo, e, avanzando coi suoi malgrado la stagione sfavorevole, chiuse Creso in Sardi, e lo costrinse a capitolare, prima che gli potesse giungere alcun soccorso. Con la medesima rapidità ed energia un suo generale, Harpagos, ebbe ragione delle città greche della costa, che i re di Lidia non erano mai stati capaci di assoggettare e che, una per una si arresero o sottomisero, compresa Mileto. L' opera fu completata con la conquista della Caria e della Licia. A questa tenne dietro l' ingrandimento dell' impero a Nord, a Est e a Sud, fino, a quanto pare, alla Siberia, al Turkestan cinese e all' Indo e al mare Eritreo. Queste spedizioni occuparono Ciro dal 545 al 539. Ma già fin dal 546 la Babilonia meridionale era stata occupata e ad Erech si trovava un governatore persiano. La posizione di Nabonide era tutt' altro che forte. Alcuni suoi atti gli avevano alienato le simpatie del popolo, e soprattutto aveva sollevato una vivace reazione il suo disegno di rac-

cogliere nella capitale le statue degli dei di tutte le città più importanti : che significava, secondo le concezioni religiose del tempo e dei luoghi, privarle dei loro protettori divini.

All' avanzata del satrapo persiano dell' Assiria, Gaudaruwa (Gobryas), Baldassarre tentò invano di opporsi : nella battaglia di Opis (539) egli fu sconfitto e rimase aperta ai vincitori la via di Sippar dove s' era rifugiato Nabonide. Questi ebbe appena il tempo di fuggire a Borsippa, che anche Sippar venne presa. Indi, senza colpo ferire era conquistata Babilonia e cinta d' assedio la cittadella. Ciro poteva ormai entrare nella città ed assistere alla caduta dell' ultima fortezza rimasta in mano al nemico.

Egli si presentò, e fu accolto in Babilonia, come un liberatore. Dopo già quasi cinque mesi di dominio anch'egli, come già i suoi predecessori assiri, « prese la mani di Bel » e fu proclamato re di tutto il paese. Ma sul trono di Babilonia collocò, quale sovrano vassallo, il proprio figlio Cambise, mettendogli a fianco il fido Gobryas. Intanto veniva ufficialmente proclamato che il dio Marduk, irritato per la condotta di Nabonide, si era finalmente rappacificato con il popolo. Il dio, appunto, gettato lo sguardo su tutte le regioni attorno, aveva scelto un uomo giusto e conforme ai suoi voleri, Ciro, re d'Ansan, e designato il suo nome alla sovranità di tutta la terra.

Non diversamente, Ciro veniva salutato Unto di Jahvè, che questi tiene per mano, per abbattere le nazioni davanti a lui, pastore che doveva compiere ogni volere divino, suscitato dal Settentrione e che da Oriente invoca il Nome del Signore. Così suonava

la voce profetica consolatrice d'Israele in esilio (1).

Essa annunciava la buona novella che Gerusalemme ed Israele avevano ormai pagato il fio delle loro colpe, e che la restaurazione era ormai prossima, per mezzo di Ciro. Egli è l'Unto del Signore, lo strumento scelto da Jahvè per compiere i suoi piani. Invano gli dei di Babilonia tenteranno di opporsi. Che cosa possono essi? In questa serie di profezie, infatti, la polemica contro il paganesimo è condotta, non dal punto di vista della superiorità di Jahvè sugli dei delle altre nazioni, ma da quello della loro inesistenza. Quelli che i Babilonesi e gli altri popoli adorano non sono se non idoli privi di moto e di sensibilità, incapaci di far nulla, pezzi di legno e di metallo, lavorati dalle mani stesse dell'uomo e perciò a lui inferiori. Lo scrittore si diletta singolarmente di dipingere la fabbricazione di queste statue, alle quali i Gentili, nella loro stoltezza, s'inclinano reverenti e fanno vani sacrifici e rivolgono inutili preghiere.

(1) E' noto come, secondo la critica razionalistica, soltanto una relativamente piccola parte delle profezie attualmente contenute nel Libro d'Isaia sarebbero opera del profeta vissuto nella seconda metà dell'VIII secolo. In principio si distinsero soltanto i capi XL-LXVI come l'opera di un altro profeta, il « grande anonimo » o « Deutero-Isaia » (pensando anche ad una possibile confusione dovuta ad un caso di omonimia); oggi l'esame critico si è fatto molto più minuto e le opinioni dei critici divergono alquanto tra loro. Senza entrare in particolari possiamo dire che si riconoscono come scritti al tempo di Ciro, in generale, i capi XIII e XIV oltre ai capi XL-XLVIII; e come sicuramente post-esilici i capi LVI-LXVI, XV-XVI, XIX, XXIV-XXVII e tratti dei capi XXVIII-XXXIII (i capi XXXVI-XXXIX si ritrovano sostanzialmente, com'è noto, in

A quelli il profeta contrappone Jahvè, che ha creato il cielo e la terra, la luce e le tenebre; che misura le acque col cavo della mano e il cielo con la spanna e racchiude in tre dita la polvere della terra, e pesa le montagne e i colli con la bilancia. E parallelamente a questa sua unicità ed onnipotenza desunte dal fatto della creazione, va la sua onnipotenza nella storia. Egli annienta i sovrani della terra e rovescia la potenza di Babilonia, che, folle, ha creduto che il suo impero potesse durare in perpetuo e nella sua superbia si è levata contro Dio. Come creatore e conservatore del mondo egli è capace di predire anche il futuro, per mezzo dei suoi

II (IV) Re, XVIII, 13-XX, 19). L'incertezza è maggiore a proposito dei capi XLIX-LV che alcuni ritengono post-esilici e assai tardi (taluni addirittura del II sec. av. Cr.) e mettono insieme con LV-LXVI; altri giudicano scritti dopo il 538 ma in ogni caso prima del 444; la maggioranza infine attribuisce allo stesso autore di XL-XLVIII e crede formino con questi un solo « libro della consolazione ».

La tradizione giudaica e della Chiesa è invece in favore dell'unità d'autore. Gli scrittori del Nuovo Testamento citano tratti di XL-LXVI come opera di Isaia. La differenza sostanziale fra i due indirizzi si coglie bene nella risposta che i critici razionalisti muovono a questa obbiezione: il fatto che gli Ebrei ai tempi di Gesù, e-gli scrittori del Nuovo Testamento credevano che questi capitoli fossero opera di Isaia, non proverebbe, se non che tale era l'opinione degli Ebrei di quel tempo.

Ad ogni modo l'uso di questi capitoli come fonte storica per il tempo di Ciro è consentito, come nota anche il Vander-vorst (N. 2 a p. 156) dal decreto, che per i cattolici è obbligatorio, 28 giugno 1908 della Commissione Biblica Pontificia, la quale, pure negando che questi capitoli si possano « ignoto cuidam vati inter exsules viventi assignare », dice però che in essi « vates.... Iudaeos in exilio babylonico lugentes veluti inter ipsos vivens alloquitur et solatur ». (*Fonck*, pp. 28-29).

profeti, giacchè con ciò non fa altro se non rivelare il suo piano preordinato *ab initio*. Perciò egli ha suscitato Ciro, come un mezzo per la restaurazione del suo popolo. Il profeta non si nasconde le colpe di questo, ma le ritiene ormai sufficientemente espia-
te. Ma questo stretto monoteismo, derivato soprattutto da una concezione etica della storia, e di carattere prevalentemente teleologico, non avrebbe senso, se fosse ristretto ad una sola nazione. Ciò che forma la mèta a cui la storia si rivolge, secondo il disegno preconstituito di Dio, che ha creato il mondo e l' uomo, è un' èra di perfezione, in cui la sua legge venga costantemente e scrupolosamente osservata. E' chiaro che un piano simile non può essere limitato al solo Israele. Tuttavia le ragioni dell'elezione di questo popolo vanno ricercate nel fatto, ch' esso è destinato ad essere di guida alle altre nazioni, perchè anch' esse conoscano la vera religione e, dalle vicende del popolo eletto, possano essere illuminate a loro volta. Come ad Israele sono stati dati i profeti, così Israele stesso è destinato ad essere il profeta per tutti i popoli. Perciò la restaurazione di Israele, il suo ritorno trionfale, devono essere annunciati fino alle estremità della terra. Ed è altresì degno di nota il fatto che in questa predicazione si afferma vigorosamente il concetto solidaristico, tanto nel considerare il popolo come un' unità, quanto nell' idea della sofferenza vicaria, affermata nei famosi passaggi sul *Servo di Jahvè* (1).

(1) L' interpretazione di questi ha dato molto da fare a critici ed esegeti. Molti moderni, argomentando da XLI, 8

Si è pensato di poter attribuire al fatto che Ciro sarebbe stato un seguace della religione di Zoroastro, la quale rappresenta non solo una concezione molto più elevata, in confronto al paganesimo degli altri popoli, ma nelle sue scritture offre varî punti di rassomiglianza col Vecchio Testamento, una certa simpatia speciale ch' egli avrebbe avuto per gli Ebrei e la loro religione. Ma questo non è ben certo e sembra invece molto più probabile che Ciro si attenesse verso i popoli soggetti a una condotta di maggior tolleranza politica e religiosa, soprattutto astenendosi dall' imitare i Babilonesi nel loro sistema di deportazioni in massa. In ogni modo i Giudei potevano ritornare in Palestina e tentare di ristabilirvi una loro comunità. Ma non sembra che avesse luogo un vero e proprio trasferimento di tutto il popolo in Palestina; comunque, essi rimasero sempre sottoposti alla dominazione persiana, che Cambise, figlio di Ciro, riuscì ad estendere anche sopra l' Egitto, dopo la sconfitta del re Amasi (525 av. Cr.). Ivi Cambise, come già Ciro in Babilonia, divenne un Faraone egiziano, con lo aiuto di un ammiraglio e ispettore del Tempio di Neith a Sais, Uzahor-resenet, che dalla sua statua

e da XLIV, 1-2, hanno ritenuto che il *Servo di Jahvè* fosse il popolo, Israele; ritornando così all' antica interpretazione giudaica, che già ai tempi del Nuovo Testamento era stata messa da parte per quella *messianica*, accettata uniformemente dalla tradizione cristiana. Alcuni scrittori, poi, specialmente inglesi, hanno pensato che l' un senso non escludesse l' altro. Quanto all' universalismo, che certamente si avvantaggia molto dell' interpretazione che fa del *Servo di Jahvè* il popolo stesso, esso nondimeno appare chiaramente implicato da passi quali XLVIII, 20; XLV, 23 ss.; ecc.

ci racconta come egli fosse incaricato di comporre il nuovo nome sacro del re e come lo iniziasse ai misteri del suo tempio. Qualche elargizione ai sacerdoti completò l'opera, e così, sottomessasi anche Cirene, Cambise poteva tentare le due disgraziate spedizioni, contro Cartagine e contro la Nubia.

Ma lo richiamò in fretta dall'Egitto la notizia dell'usurpazione compiuta dal falso Smerdi, spacciatosi per il fratello di Cambise, che questi aveva ucciso. Morto anch'egli per via (522) il comando delle truppe fu preso da Dario che, con l'aiuto di altri sei nobili, riuscì a sbarazzarsi dell'usurpatore ed a farsi riconoscere come sovrano mentre l'impero appena, si può dire, creato, era sul punto di sfasciarsi, per la ribellione di varie provincie.

E precisamente del secondo anno di Dario (520 av. Cr.) sono le profezie di Aggeo e Zaccaria. Entrambi appaiono impressionati dagli avvenimenti politici, per cui sembra che il Signore voglia rovesciare e distruggere i regni delle nazioni; sembra dunque venuto il momento di esortare alla ricostruzione del tempio il popolo e specialmente il Gran Sacerdote Giosua ed il governatore Zerubbabel. Quest'ultimo era di stirpe davidica e venne perciò salutato come l'atteso « germoglio », vale a dire, il Messia (1). Alla fine di una serie di otto visioni, ciascuna interpretata da un angelo, e segnanti un altro passo verso la trasformazione della profezia in apocalissi, nelle quali Zaccaria descrive, tra l'altro, la caduta del potere dei Gentili, la riedificazione del tempio e della

(1) *Zaccaria*, VI, 12; cfr. *Gerem.*, XXIII, 5.

città, e l'età d'oro futura, si racconta come coll'oro portato da alcuni rappresentati dei Giudei di Babilonia fosse fatta una corona, posta dal profeta sul capo di Zerubbabel stesso (1). Dal punto di vista etico-religioso è interessante il c. VII, in cui quelli di Beth-El domandano se, ora che il Tempio si stava ricostruendo, si debba conservare il digiuno del quinto mese, commemorativo dell'incendio del tempio. Zaccaria risponde richiamandosi ai precetti degli antichi profeti, che ciò che Dio esige dall'uomo è la giustizia, la compassione e la benevolenza verso i fratelli. Quest'ultima profezia è datata dal quarto anno di Dario, quando questi aveva già potuto rassodare il suo dominio e si avviava a ristabilire l'impero su basi ancora più salde.

Ma, fedele alla tradizionale politica dei re di Persia, egli non si oppose alla ricostruzione del Tempio, che nella primavera (il 3 del mese di Adar) del 515 poteva essere solennemente inaugurato.

2.) — Rivolgimenti di non minore importanza s'erano venuti operando in territorio ellenico, da quando, intorno al 1100 av. Cr., con l'immigrazione

(1) VI, 9-14. In seguito questi versetti furono modificati: la corona venne fatta plurale, ma è posta sul capo di una sola persona, il gran sacerdote Giosua (v. 11); per di più i vv. 12 e 13a non possono riferirsi che a Zerubbabel. Inoltre, per il v. 13b si confronti il T. M. con la LXX: (Giosua) *sarà sacerdote alla sua destra e vi sarà armonia fra i due*. In IV, 11-14 i due ramoscelli d'ulivo hanno per missione di alimentare il serbatoio delle lampade: sono il Re ed il Gran Sacerdote ai quali, nel Tempio rinnovato, incombe il mantenimento del culto.

dorica, e con il disfacimento della civiltà anteriore, minoica e micenea, attestata dai ritrovamenti archeologici, aveva preso inizio il così detto « Medio Evo » greco. Di quest'epoca oscura ed interessante, in cui dalla fusione di quanto poteva sopravvivere del vecchio, col nuovo, si viene elaborando faticosamente la nuova civiltà che dovrà irradiare di tanta luce durante l'epoca classica, noi non possiamo indicare qui, e di sfuggita, se non alcuni elementi principalissimi. E prima di tutti, questo: dai centri di civiltà e di cultura dell'epoca precedente, la vita si rifugia sotto condizioni generalmente assai dure, nei campi, onde tende a sfuggire, per concentrarsi di nuovo nei centri cittadini. Questo fatto si accompagnò con lo svolgimento dell'industria, che era spinta a cercare una mano d'opera meno costosa nella schiavitù, dando così impulso al commercio, oltre che con la ricerca delle materie prime e di mercati per i prodotti finiti; mentre l'aumento della popolazione cittadina accresceva il bisogno dei prodotti agricoli, forniti solo in scarsa quantità dal povero arido e montagnoso suolo della Grecia, ed il mare sembrava rivolgere un invito quasi irresistibile a popolazioni avventurose ed ardite. Questi fatti, che appaiono subito come strettamente connessi e interdipendenti, insieme con il progresso nella tecnica delle costruzioni navali, sono generalmente ritenuti i principali fattori di quel grandioso movimento di espansione, che, a partire dall'ottavo secolo circa, condusse allo stabilimento di colonie per tutto il bacino del Mediterraneo.

Ai quali fattori si aggiunsero altre cause, d'or-

dine morale e politico. In un primo tempo, il progresso economico favorì soprattutto l'aristocrazia nobiliare, che si radunava intorno al re e ne formava il Consiglio. A poco a poco gli uffici del re sono ridotti a quelli di sacerdote e di giudice, mentre si stabiliscono accanto a lui magistrature dipendenti dal Consiglio, che si prepara così ad accentrare in sé la sovranità effettiva. Ma a lungo andare, la ricchezza acquistata per tal modo reagì sulla posizione politica della vecchia aristocrazia, specie allorché l'introduzione della moneta coniata, venuta ai Greci dalla Lidia, rese possibile da una parte l'accumulazione di importanti patrimoni mobiliari, i cui possessori dovevano tendere naturalmente ad esercitare maggiore influenza politica, mentre dall'altra veniva peggiorata per varî modi la condizione dei cittadini più poveri. Era una prima causa di lotte politiche, per il conseguimento di una maggiore eguaglianza civile; alla quale se ne associavano altre derivate dalle esigenze militari dello stato-città attraverso lotte che travagliano quasi tutte le città greche.

E in queste venne sentito il bisogno di una maggiore certezza del diritto mediante leggi scritte, che sostituissero le vecchie consuetudini note alla aristocrazia dominante, la quale era naturalmente indotta a servirsene come strumento di sopraffazione politica; mentre era sempre più importante il rendere fisse ed incontrovertibili tutte le nuove conquiste. Il VII secolo è pertanto l'epoca delle prime legislazioni, attribuite a personaggi di carattere mitico, e favorite dal diffondersi della scrit-

tura. Ma insieme, il sorgere di fazioni accrebbe il potere politico dei capi; talvolta un «capitalista» più forte degli altri, tal'altra un nobile transfuga e diventato il duce della classe avversa alla propria, tal'altra un magistrato che rifiutava di deporre l'ufficio, si rendevano in un modo o nell'altro arbitri del potere politico, e si facevano *tiranni*. In tutto questo processo le colonie ebbero una parte di primaria importanza. Le lotte intestine favorivano lo stabilimento di colonie da parte di fuorusciti, ed era più facile l'istituirvi nuovi ordinamenti, che finivano poi più o meno col reagire sulla stessa madre patria. La tirannide rappresenta dunque uno stadio attraverso il quale, nella loro evoluzione, finiscono per passare quasi tutte le città greche. Ponendo fine, almeno temporaneamente, alla lotta delle fazioni, e garentendo, in qualche modo, la pace interna, esse incoraggiarono lo svolgersi pacifico non solo dei commerci e delle industrie, ma anche quello delle arti che incominciavano a sorgere fiorenti; e diedero maggiore continuità all'opera di colonizzazione ed alla politica estera. Già da circa un secolo i Milesii avevano stabilito una loro base commerciale in Egitto, e Psammetico aveva assai favorito i Greci, concedendo loro grandi vantaggi commerciali: ed appunto a Naukratis, come nelle colonie dove si trovarono più direttamente a contatto con popolazioni allogene, i Greci acquistaron più preciso il sentimento della loro unità nazionale, rinvigorito poi da ragioni di altro ordine, soprattutto religioso, e dalle varie leghe di città.

Ma noi non dobbiamo narrare la storia delle

singole città, nè insistere più del necessario sugli avvenimenti politici; nemmeno sui cambiamenti costituzionali di Atene, dove al graduale passaggio dalla monarchia all'aristocrazia succedono aspre lotte politiche finchè si giunge al tentativo di riorganizzare lo Stato in maniera definitiva, mediante un corpo di leggi, noto come la costituzione di Dracone, del 621 av. Cr.: l'anno stesso della riforma religiosa di Giosia. Tuttavia le contese non cessarono, anzi la crisi si aggravò, ad un punto tale da farci apparire quasi inevitabile, anche in Atene come in altri Stati, la tirannide, ritardata tuttavia di trent'anni dall'intervento di un mediatore: Solone. Le riforme del quale, oscure per varî lati, provocarono nuove lotte che da ultimo condussero alla tirannia esercitata tra alterne vicende da Pisistrato. A lui si deve l'aver gettato le basi della futura grandezza di Atene, mediante lo stabilimento di colonie, come quella condotta da Milziade nel Peloponneso, la conclusione di trattati di commercio e lo stabilimento di rapporti amichevoli con la preponderante Sparta. A Pisistrato succedettero i figli, Ippia ed Ipparco, ucciso il quale da Armodio ed Aristogitone, Ippia, divenuto sospettoso e crudele, si alienò l'animo dei cittadini. Ciò favorì l'opera della potente famiglia degli Alcmeonidi che, sbanditi da Atene, resosi amico il Santuario di Delfi, riuscirono dopo varî tentativi falliti, ad abbattere il tiranno mercè l'aiuto degli Spartani. Atene veniva così « liberata » ma era costretta ad entrare nella lega peloponnesiaca. Ad eliminare del tutto le contese tra i partiti e ad esaurire una situazione politica che recava in se stessa

i germi delle discordie, mirò la nuova costituzione democratica di Clistene, contro la quale non mancarono d'intervenire gli Spartani; ma la politica dei Corinti che pure tendevano a sostenere Platea contro Tebe, e la loro defezione, resero possibile la vittoria di Atene.

Un grave scacco le procurava invece la sua politica d'intervento nella ribellione delle città greche della Ionia contro i Persiani. Sulle coste dell'Asia minore si erano rifugiati gli avanzi della civiltà micenea, ed ivi, favorita anche da migliori condizioni naturali e dal contatto con altri popoli, si era più rapidamente venuta elaborando la nuova civiltà; sicchè la Ionia costituiva ancora in quest'epoca il centro principale della vita greca. Abbiamo accennato alle lotte con i Re di Lidia, ed alla conquista persiana (1); la quale si affermava imponendo dei tiranni, responsabili al Gran Re per le città su cui dominavano. Era questa una prima causa di malcontento, cui se ne aggiunsero ben presto altre, con la rovina delle colonie, specialmente ateniesi, provocata dalla spedizione di Dario contro gli Sciti del 513-12 impresa oscura sotto molti aspetti, ma certo più seria di quanto Erodoto non voglia farci credere, e che condusse alla creazione di una nuova satrapia europea; e con l'eliminazione di Policrate, tiranno di Samo (516). La situazione si aggravò poi nei riguardi della Grecia continentale, per l'imposizione fatta ad Atene di restaurare i Pisistratidi. Perciò, allo scoppiare del-

(1) Vedi p. 16.

l'insurrezione, gli Ateniesi furono pronti a porgere aiuto ai ribelli, subendo dopo un primo successo, una grave sconfitta. Nè migliore esito ebbe in seguito la rivolta, definitivamente chiusa con l'assedio e presa di Mileto (494) sentita dagli Ateniesi così vivamente, da indurli a punire Frinico per aver rammentato, con la sua tragedia sulla *Presa di Mileto*, le « loro proprie » sventure.

Intanto sulla scena politica di Atene, si presentano nuove figure: Milziade nipote del fondatore e già tiranno della colonia del Chersoneso, e Temistocle che, Arconte nel 493, comincia a mettere in pratica la sua politica tendente ad una sempre maggiore affermazione di Atene come potenza navale, mediante la costruzione di un nuovo porto, al Pireo.

Domata la ribellione, i Persiani dovevano riorganizzare la Ionia, riconquistare la Tracia, imporre infine, per evidenti ragioni militari e politiche, la loro supremazia sulla Grecia continentale. E' appena necessario ricordare la prima spedizione, comandata da Mardonio, fallita miseramente per i naufragi che decimarono la flotta intorno al Monte Athos, e la seconda, terminata con la memorabile vittoria ateniese a Maratona (490 av. Cr.). Era chiaro che i Persiani avrebbero ritentato l'impresa: tuttavia la ribellione dell'Egitto (486) e la morte di Dario (485) la fecero differire. E nel frattempo non cessarono le contese politiche in Atene, dove si rafforzava sempre più il partito favorevole all'espansione sul mare, e le tendenze democratiche si affermavano nei cambiamenti costituzionali. Ma nello stesso partito trionfatore si manifestavano diverse

tendenze. Temistocle riuscì ad imporre contro Aristide ostracizzato nel 482, il suo programma navale, all'attuazione del quale venne destinato il maggior ricavo delle miniere d'argento del Laurion.

Intanto Serse, succeduto a Dario, intensificava i preparativi. Da parte greca, un convegno di rappresentanti dei vari Stati all'Istmo (481) riaffermava la solidarietà nazionale contro lo straniero, bandendo una tregua interna, e affidando a Sparta, dopo qualche esitazione per il comando marittimo che Atene avrebbe voluto per sè, la direzione suprema delle operazioni. E basterà ricordare la resistenza famosa alle Termopile, la battaglia navale dell'Artemisio, l'occupazione di Atene, e la vittoria navale di Salamina (480), nonchè la successiva campagna, con le vittorie greche di Platea e di Micala (479).

Contemporaneamente, e con grande probabilità in seguito ad un piano prestabilito, un attacco veniva sferrato dall'Occidente contro le colonie greche della Sicilia. In esse si era venuto affermando la potenza del tiranno di Siracusa, Gelone, contro il quale i Cartaginesi sferravano un attacco, subendo una grave sconfitta sotto le mura di Imera. Si volle che questa battaglia fosse combattuta lo stesso giorno di quella di Salamina: il sincronismo è certo sospetto. Ma non si apponeva male il sentimento greco nel congiunger i due assalti che rappresentavano un episodio decisivo nella millenaria rivalità tra l'Oriente e l'Occidente. Nell'aver arrestato l'avanzata dei Persiani, eredi dei grandi Imperi Orientali, verso l'Europa; nell'aver inferto un grave colpo alla potenza delle colonie fenicie d'Oc-

cidente, sta la grande importanza di queste vittorie nella storia mondiale, in cui si inaugurava un nuovo periodo.

Come si era venuta svolgendo nel frattempo la religione? Erodoto mette insieme, in un passo molto citato, Omero ed Esiodo come i fondatori della teologia, coloro che insegnarono ai Greci l'origine e le genealogie, gli epiteti e gli uffici e i tipi degli dei. E in verità in Omero gli dei appaiono sottoposti gerarchicamente al Dio supremo, Zeus, in un modo che è stato spesso paragonato all'organizzazione della famiglia, e del regno antichissimo, di tipo patriarcale, descrittoci appunto dai poemi omerici. Ma gli studiosi moderni sono ormai concordi nel ritenere che la religione dei poemi omerici non è più « primitiva » della lingua o degli esametri in cui sono redatti. Il carattere più importante degli Dei di Omero è questo, che essi già sono esseri dotati di personalità, cioè di moralità (in senso lato) capaci di emozioni e di passioni simili a quelle dell'uomo. E non sono nè onniscienti, nè onnipotenti; Giove stesso appare talvolta sottoposto ad un potere superiore ed impersonale (fato, *Moïra*, *Aisa*) ed egli stesso, che ha detronizzato il padre suo, e può aspettarsi qualche cosa di simile, sebbene sia per ora più potente di tutti gli altri messi insieme, deve continuamente intervenire per rintuzzarne le velleità di ribellione. Questo carattere degli dei spiega come i rapporti ch'essi hanno con l'uomo non sono dominati esclusivamente dal terrore; tra l'uomo e la divinità, vi è una specie di comunione fondata sopra un sentimento di amicizia e quasi di camera-

tismo o di consanguineità, che trova la sua espressione nel sacrificio, inteso soprattutto come un' offerta. Ma questa relazione stessa è di carattere prevalentemente ritualistico, anzichè etico. La moralità non è identificata con la religione, se non in alcuni punti specifici; soprattutto è peccato da evitare assolutamente l'eccessivo orgoglio che spinge l'uomo a misurarsi con gli dei, ad affrontarne l'ira, od anche soltanto a paragonarsi con essi.

Gli storici della religione greca si sono spesso domandati com'è che si hanno così scarse tracce (ed ancora poco appariscenti a prima vista) in Omero, di tutto quel complesso di sentimenti e di credenze che costituiscono le religioni dei così detti « popoli primitivi ». Non bisogna però dimenticare il carattere aulico e le esigenze artistiche della poesia epica, nè il fatto ch'essa elaborò una religione panellenica; e creando un complesso di figure ben determinate, avulse dai loro più antichi santuari, facilitò quel processo di assimilazione, per cui vennero identificate con le olimpiche molte divinità locali, il cui nome passò, come attributo od epiteto, al Dio stesso che s'insignoriva del nuovo santuario.

Ma questo processo non giunse a mutare anche il culto ed il rito. I poemi omerici si possono dire « la Bibbia dei Greci » solo in un senso assai lato. Mancò infatti agli Elleni l'idea di una rivelazione, e l'epica stessa non riuscì a determinare una vera e propria ortodossia. Le cerimonie religiose collegate con l'andamento delle stagioni e con la vita agricola (che nell'epopea è scarsamente considerata) rimasero vive presso i vari luoghi e nei san-

tuarî anche dopo la loro conquista da parte degli Dei dell' Olimpo. E qui troviamo precisamente tutti quei fenomeni (culto dei morti, magia, ed in genere « animismo » ed « animatismo ») che gli studiosi di religioni comparate e di etnografia ci additano presso i così detti « popoli primitivi ». Lo studio accurato di numerose cerimonie, conservatesi attraverso l'epoca classica e fino alla più tarda gremità, ha mostrato come sottostiano ad esse, e le spieghino, e quanto fossero diffuse tra i Greci, le credenze nel potere soprannaturale degli spiriti, le anime dei trapassati, immaginate per lo più come poteri malefici, da placare mediante il culto, o di rendere inoffensivi con cerimonie apotropaiche. Anche per i Greci esistevano molte cose che erano *tabu* e tutta una serie di operazioni a scopo catartico contro le varie impurità che si potevano contrarre; ed essi avevano di fronte al βωμός, l'altare per gli dei celesti, l'ἑσχόρα dove si sacrificavano animali neri, consumandoli completamente, rivolti verso la terra: dove hanno dimora gli spiriti dei trapassati e le divinità inferi, e dalla quale emanano effluvi misteriosi che si manifestano in vario modo, e con varie specie di attività, guarendo dalle malattie nell'incubazione, e rendendo presaghi del futuro, sia mediante sogni, sia provocando uno stato speciale di esaltazione.

Molto è stato scritto sul culto degli eroi e sulle idee circa l'oltretomba in Grecia. Qui importa notare come questa specie di culto fosse strettamente collegata con la religione familiare, il cui centro, come quello di tutta la vita della famiglia, è il focolare domestico, personificato più tardi in Hestia.

Onde nacquero tutta una serie di credenze, il carattere religioso che assunse il rispetto dovuto ai genitori, la cui maledizione era cosa terribile, e il carattere pure religioso del matrimonio, e il dovere di procurare figli legittimi che perpetuassero il culto dovuto agli antenati. E questo viene imposto a sua volta come un dovere verso lo Stato. Anche la *polis* è concepita come una grande famiglia, che ha il suo focolare, e i membri della quale sono considerati come uniti da un vincolo di sangue più o meno stretto, come discendenti dal medesimo antenato. Tanto era forte questo sentimento, che quando Clistene fece delle tribù ateniesi dei puri organi amministrativi, nondimeno esse si chiamarono con nomi patronimici, derivati da un eroe scelto dalla Pitia, considerato come il progenitore comune, al quale pure in comune i membri delle singole tribù prestavano il culto che gli era dovuto.

Ma mentre il rituale e molte delle idee che lo avevano fatto nascere, si perpetuano, mentre si continua il culto degli eroi, assai spesso ad opera dell'oracolo delfico, il protettore dell'unità familiare diventa Zeus *Herkeîos*, Zeus *Patrôos*, e tali diventano pure gli dei della città. A questo trasferirsi di gran parte della religione, con la quale il Greco si trovava a contatto in quasi tutti gli atti della sua vita quotidiana, nella sfera della religione degli dei olimpii, si accompagna un processo di moralizzazione. Naturalmente l'etica è solidaristica; ma dal sacrificio umano o animale (il capro espiatorio) di carattere apotropaico, nasce l'idea della nobiltà del sacrificio, in senso più alto, compiuto dal citta-

dino che s'immola volontariamente per la salvezza e la prosperità della patria : il che spiega come si potessero decretare, in massa, onori eroici ai morti di Maratona e di Platea. Così lo straniero e lo schiavo, che possono trasformarsi anch'essi in demoni malefici, finiscono per essere posti sotto la protezione di Zeus *Hikesios*, che ascolta le preci, (ed è raffigurato, in maniera tipica della mentalità greca, nel medesimo atteggiamento di chi l'adora) o dello stesso Zeus *Herkeîos* ; e i giuramenti e l'ospitalità sono sacri. E mentre non se ne ha traccia in Omero, da una parte il sentimento dello Stato come di una più vasta famiglia, e dall'altra il timore della vendetta da parte del *daímôn* dell'ucciso, il quale poteva rivolgersi contro i consanguinei se questi non lo avessero vendicato, fa sorgere il concetto che l'omicida stesso, come spargitore di sangue, sia impuro ; ma che la cosa riguardi l'intero gruppo cittadino, sottoposto alla possibile ira di Zeus *Meilichios* (in cui è caratteristica la fusione di un dio olimpico con una divinità *chthonia*: serpente). E a questo punto entra in gioco nuovamente la religione olimpica, con la pretesa dell'oracolo delfico di dettar legge nei casi di purificazione dall'omicidio, che poteva essere concessa o negata : così, sorge la distinzione dell'omicidio involontario e preterintenzionale, e a poco a poco l'esame preventivo se la purificazione fosse ammissibile o no passa ai tribunali cittadini. Così, da una sorgente religiosa sgorgò il diritto dello Stato di punire i rei di delitti di sangue.

Uno dei caratteri principali della religione greca è dunque questo suo essere intimamente unita alla

vita del gruppo familiare, etnico, politico. La stessa moneta ebbe connotazioni religiose. Ma nello stesso tempo l'epopea aveva elaborato una religione universale, figure di dei riconosciute da tutti i Greci. E questo sentimento dell'unità ellenica venne rafforzato, in parte, dalla stessa religione politica, in quanto anche le leghe di città avevano un carattere religioso, come dalla fondazione di colonie (sulle quali pure l'oracolo di Delfi esercitò un'influenza di prim'ordine) e da quelle importantissime cerimonie religiose ch'erano i grandi giochi panellenici; e trovò la sua espressione in termini di religiosità olimpica e di culto degli eroi, nella venerazione per Zeus *Olimpio* e *Panhellenios*, e nel mito di Elleno, capostipite comune di tutti i Greci, uniti così da un vincolo di sangue allo stesso modo ond'erano concepite le minori aggregazioni.

Ora in tutto questo è ben chiara l'influenza della poesia omerica, la quale, col suo antropomorfismo, aveva assegnato alle divinità un'individualità ed un tipo ben definiti, e rendeva pertanto possibile, di questi dei ch'erano già una creazione della attività estetica dello spirito, un'ulteriore elaborazione artistica, spianando la via alla stretta unione, caratteristicamente greca, della religione con l'arte.

Accanto ad Omero, è tuttavia ricordato come fondatore della teologia greca anche Esiodo. Ma se Omero guarda piuttosto al passato, Esiodo rappresenta tempi nuovi. La *Teogonia* è principalmente un tentativo di introdurre ordine fra i numerosi miti che circolavano, anche indipendentemente da

Omerò, sull'origine degli dei, e di incorporare le diverse tradizioni in un sistema. Ma soprattutto nelle *Opere e Giorni*, con l'esaltazione del lavoro come un dovere imposto dagli dei, appare un nuovo spirito. Esiodo, colpito egli stesso da un'azione ingiusta, si mostra preoccupato della giustizia, personificata come la figlia stessa di Zeus. Essa è la base delle relazioni umane, ciò che distingue l'uomo dagli animali. Perciò, di fronte alle tristi constatazioni che gli sono imposte dalla vita quotidiana, egli è indotto a ricercare quale sia l'origine del male, spiegata col mito di Pandora. Ma il mondo va continuamente peggiorando, in una decadenza progressiva, attraverso le varie età, dell'oro, dell'argento, del bronzo, degli eroi: e quella del poeta è un'età di ferro. Si direbbe che peggio non possa accadere, e forse questo è il significato della sua esclamazione: *Fossi nato prima o più tardi!* — la quale può far supporre una concezione ciclica, e il ritorno dell'età dell'oro. L'escatologia non differisce invece gran fatto da quella di Omero. Se Achille chiede ad Ulisse che non lo voglia consolare de'la morte, preferendo condurre la più misera vita nella terra, che essere re del pallido regno dei defunti, in Esiodo soltanto gli eroi sopravvivono dopo morti nelle isole dei Beati, col cuore libero da ogni cura.

Eppure c'è tra i due poeti una gran differenza. Esiodo, l'uomo dei campi avverso al commercio marittimo, riecheggia in qualche modo quel fiorire della nuova vita ellenica, al cui aspetto economico e politico abbiamo accennato. Ma attraverso a questi fatti, la colonizzazione soprattutto, si ridestò la co-

scienza dei singoli, ed incominciò il periodo dell' individualismo greco.

Nella religione, risorse o si manifestò più forte, quel complesso di credenze di carattere « primitivo » di cui si è veduta l' assenza quasi totale di Omero, e che dimostra come si facessero vive le preoccupazioni dell' al di là. Alle sofferenze ed alle ingiustizie di questa vita si cerca un conforto nella futura. Così questa è un' età, non solo d' individualismo, ma di misticismo. E questi bisogni che trovavano addentellati in concezioni più antiche, vennero presto soddisfatti.

In quest' epoca viene infatti introdotto in Grecia il culto di Dioniso. Egli era un dio straniero, un dio della natura selvaggia, venuto dalla Tracia, dov' era adorato da quelle popolazioni primitive in un maniera esaltata ed orgiastica, in associazioni chiuse, gli adepti delle quali miravano soprattutto ad incorporarsi lo spirito del Dio, mangiando le carni dell' animale che lo rappresentava, onde « sperimentare l' esaltazione delle proprie energie in quella selvaggia ebbrezza di tutto l' essere che è lo stadio supremo a cui aspira la religione dei primitivi » (1). Era un dio che moriva con la vegetazione e rinasceva con essa e veniva richiamato in vita, come tante altre divinità dello stesso genere, mediante cerimonie di carattere magico. In Grecia, egli penetrò per più vie e si stabilì in varî centri non senza incontrare una fiera opposizione, la quale dovette contribuire a fargli perdere alquanto della sua pri-

(1) TURCHI, *Relig. Mister.*, p. 23.

mitiva natura selvaggia. E l'aver disciplinato e adottato un culto di questo genere, che soddisfaceva maggiormente quei bisogni emozionali cui l'antica religione ellenica non riusciva ad appagare, non è certo uno dei minori vanti del genio greco. Pure il culto di Dioniso, divenuto il dio del vino, la bevanda inebriante per eccellenza, si diffuse trionfalmente, essendosi saputo guadagnare l'amicizia dell'oracolo di Delfi, dove Apollo, che già s'era insignorito del luogo in cui esisteva un più antico oracolo della terra, fece al nuovo venuto una larga parte, tanto da far credere che Dioniso ne fosse stato il primo occupante. E' anzi probabile che la stessa mantica per ispirazione, diversa da quella apollinea che ricorreva piuttosto a segni esteriori, fosse un portato dell'elemento dionisiaco.

Ma nelle religioni in cui il Dio muore e rinasce, l'adoratore che entra comunque in comunione con lui, che avverte pertanto uno sdoppiamento della sua personalità nella unione mistica, ed è condotto per necessità di cose ad ammettere l'origine divina dell'anima umana, concepisce anche facilmente la speranza di conseguire, attraverso questa comunione, la propria immortalità, e la beatitudine nell'oltretomba. Queste credenze si diffusero appunto in Grecia, ma più tardi, introdottevi da una seconda ondata di riti dionisiaci, associata al nome di Orfeo, il leggendario cantore tracio sbranato dalle baccanti per essersi voluto opporre al culto del Dio, del cui destino egli veniva così fatto partecipe. L'orfismo faceva del mito di Dioniso e delle leggende sull'origine degli dei la base per una spiegazione dell'uni-

verso e dell' origine del male ; il culto era prestato soltanto dai membri delle confraternite (*Thiasoi*) e la salvezza e l' immortalità erano garentite ai soli iniziati. Ma se la tendenza ad identificare l' iniziato col puro, e santo, si mantenne sempre, a poco a poco l' Orfico s' impose tutta una vita di purità e di ascetismo, di carattere per lo più ritualistico, ma almeno in parte anche etico. Per chi aspirava a liberare l' anima divina dalla *tomba* del corpo, non c' era altro mezzo di sottrarsi al *cerchio delle generazioni*, e di liberarsi dalle pene infinitamente più gravi ed atroci, che attendevano i malvagi, gl' impuri, i non iniziati, dopo la morte.

Accanto ai misteri Orfici dobbiamo segnalare quelli di Demetra in Eleusi. Essi precedettero certamente l' inno « omerico » a Demetra, dove si narra il mito della liberazione di Kore dall' Hades e come la dea imponesse al popolo d' innalzarle un tempio. Si tratta di un culto, in origine, puramente agrario, che venne trasformato a poco a poco in un *mistero*, con la partecipazione al quale si acquistava la certezza di conseguire l' immortalità beata: inoltre, con la riunione di Eleusi all' Attica, entrò a far parte del culto cittadino, subendo un' ulteriore trasformazione. Se non fino dal tempo di Pisistrato, che incoraggiò la loro diffusione, in epoca più tarda certamente, i misteri furono aperti a tutti i Greci, ed anche agli schiavi. Qualche cosa del carattere tradizionale si conservò sempre, come dimostra il fatto che il culto era gentilizio e posto sotto la vigilanza delle famiglie eleusine degli Eumolpidi e dei Keryci. E anche qui si affermò l' influenza — sebbene sia

discutibile in che misura e qualche studioso ne abbia senza dubbio esagerato l'importanza — dei misteri orfici, da cui questi sono nettamente distinti per il fatto che non possedevano un loro corpo di dottrine, ma la fede nell'immortalità si acquistava attraverso l'impressione che procurava agli iniziati una serie di atti rituali, non ancora completamente chiariti. E oltre a questi misteri basterà menzionare quelli dei Cabiri di Samotracia.

Tutte queste religioni, oltre che per il loro carattere mistico ed emozionale, si distinguono per il fatto, che la salvezza da esse promessa agli aderenti, era strettamente personale, e dipendeva non dall'appartenenza ad un aggregato etnico o politico, ma dal fatto dell'iniziazione. Sono perciò ad un tempo, religioni, almeno in potenza, universalistiche, e strettamente personali e costituiscono sotto questo riguardo una delle manifestazioni dell'individualismo greco che si viene affermando in questo periodo.

Esso si manifestò altresì parallelamente ai progressi della musica, nelle nuove forme poetiche, la elegia e il giambo, che sorsero primamente anch'esse nella Ionia. La concezione degli dei rimase su per giù quella omerica. Nondimeno un certo progresso è visibile: Zeus ha una posizione anche più importante nell'economia divina, identificato com'è più strettamente col fato supremo, il che rivela un sentimento assai più sviluppato dell'unità del mondo.

Fra questi poeti ha una posizione importantissima Solone, che si rivolge ai suoi concittadini, parlando loro in nome della verità, della salvezza della patria, della giustizia divina, che diventa punizione,

miseria, per i malvagi e per i violenti. La vendetta di Zeus giunge sempre, se pure tardi: e se non il colpevole stesso, colpirà i suoi figli.

Quest'idea si ritrova anche in altri poeti, che devono trovare un modo di spiegare ad un tempo la giustizia degli dei, i quali puniscono l'insolenza (ὕβρις) degli uomini, e i mali presenti, che affliggono anche i giusti, mentre ben spesso i malvagi fruiscono di ogni bene terreno.

A questa infelicità presente fu sensibile in modo particolare Teognide che si rivolge, rispettosamente ma con fermezza, a Giove per chiedergli come mai, se è giusto ed il suo potere è supremo, egli possa trattare allo stesso modo i malvagi ed i buoni. Così la riflessione conduceva i Greci ad occuparsi dei più importanti problemi della teodicea e della morale. D'altra parte, sempre nella Ionia, il pensiero greco veniva ponendo il problema dell'origine e della costituzione dell'universo. Con le loro concezioni di una materia primordiale animata da un'energia immanente, i filosofi incominciarono, forse senza volerlo, a colpire in pieno la semplice fede degli avi.

Ma se anche nei loro sistemi si trovano nominati gli dei, è chiaro che misurare i movimenti dei corpi celesti e prevedere un'eclissi di sole, come Talete; chiamare dei i mondi nati dall'*ἄπειρον*, infinito spazialmente e indefinito qualitativamente, come Anassimandro; significava uccidere la concezione corrente, personale, della divinità. E Anassimene subordinava pure la divinità alla materia, senza provare per ciò, a quanto sembra, alcuno scrupolo religioso, senza che questo neppure impedisse, come per gli

altri filosofi ionici, la continuazione e il rispetto dei culti tradizionali.

Nella Magna Grecia le cose procedettero diversamente. Senofane protestò contro l'antropomorfismo dei poeti, che attribuiscono agli dei azioni francamente immorali. Per lui c'è un Dio solo, diverso dagli uomini anche mentalmente: e sebbene non sia certo che questo Dio sia l'universo, e non Zeus supremo, sono già chiare in lui le tendenze panteistiche le quali contrassegnano questa filosofia attraverso i varî sistemi escogitati da Parmenide e da Eraclito, anch'egli critico spietato delle superstizioni popolari.

Per un'altra via il panteismo e l'idea della trasmigrazione delle anime fecero il loro ingresso nella Magna Grecia, attraverso l'Orfismo, che vi si diffuse, com'è provato anche dal ritrovamento delle laminette auree di Thurii e dal fatto che due almeno dei poeti orfici che con Onomacrito fiorirono alla corte dei Pisistratidi, Zopyro di Eraclea, ed Orfeo di Crotone, erano originari dell'Italia. Ma non è chiaro che rapporti corressero precisamente tra la religione orfica e la speculazione mistico-filosofica di Pitagora, che fondò alla sua volta conventicole, importanti anche dal punto di vista della storia politica; mentre d'altra parte un'influenza orfica è notevole in un altro pensatore, questi orientale, Ferecyde di Syro. Così la filosofia greca s'impadroniva del problema dell'universo.

Sempre nella Ionia, nasceva pure, con problemi diversi, la storia. Cercando di rintracciare il passato gli storici si trovarono di fronte a leggende di fonda-

zioni di città, di spedizioni militari e coloniali, di carattere sacro ; e il loro senso critico li portava a discuterle liberamente. Ecateo di Mileto tentò di interpretare queste favole razionalisticamente, cercando di ridurle ad avvenimenti storici umani, poichè molti dei racconti tradizionali gli parevano francamente ridicoli. Così, alla vigilia delle guerre persiane erano gettati tutti i semi che dovevano fiorire meravigliosamente nella grande epoca ellenica, e la Grecia si trovava preparata, anche spiritualmente, al grande conflitto con il mondo orientale. Strettamente congiunta con il culto di Dioniso, era già nata anche la tragedia.

3.) — Oscure sono invece in gran parte le vicende della nazione giudaica durante i due secoli circa in cui fu sottoposta al dominio persiano.

Venute meno le speranze di una prossima restaurazione nazionale, nelle nuove e difficili condizioni di esistenza, la religione subì una crisi, di cui troviamo la testimonianza in una breve serie di profezie contemporanee, opera, secondo i critici razionalisti, di un anonimo, che sarebbero più tardi state collocate come un'appendice al libro di Zaccaria, nel luogo che occupano tuttora (1). Egli ci rivela l'incredulità che andava guadagnando terreno, almeno in coloro che constatavano come dal servire Jahvè non fossero venuti loro quei vantaggi mate-

(1) *Malachì* significa *mio* (ossia, di Jahvè) *messaggero*, III, 1; e cfr. il testo I, 1 con *Zacc.*, XII, 1 (altra appendice — secondo gli stessi critici — alle profezie di Zaccaria (*Zacc.*, I-VIII).

riali e terreni per cui altri popoli andavano invece superbi. Non solo il popolo non offriva più al tempio le decime, non solo molti sposavano donne straniere, non esitando perfino a ripudiare le loro spose (se pure queste parole non vanno interpretate simbolicamente, dell' infedeltà religiosa); ma i sacerdoti stessi non si peritavano ad ingannare Dio, il culto del quale trovavano alquanto gravoso, sacrificandogli vittime impure e difettose. L' indignazione spinge il profeta ad un' affermazione nuova e gravissima: mentre i Giudei calpestavano così i loro doveri, Jahvè annunzia che dall' oriente all' occidente il suo nome è grande tra le nazioni e in ogni luogo gli vengono fatti sacrifici ed offerte pure; e agli esempi di irreligiosità, egli contrappone quelli che vengono dai più, i quali temono il Signore, e soli saranno salvati nel giorno dell' imminente giudizio (1).

Altri segni dell' empietà prevalente in questa epoca e soprattutto del contrasto, nel seno stesso del popolo, tra i pochi pii che osservano fedelmente il sabato e tremano alla parola di Dio, ed hanno lo spirito umile ed il cuore affranto e contrito ed una classe dominante empia, ingiusta ed esosa, scorrono negli ultimi capitoli (56-66) del libro d' Isaia, quei critici razionalisti che ritengono di poterli assegnare al periodo post-esilico (2).

Ed è certo che le condizioni dei primi rimpa-

(1) *Mal.*, III, 13 ss.; 8 ss.; II, 10 ss.; I, 13-14; 6 ss.; 11 ss.; III, 16 ss., ecc.

(2) *Isa.*, LXI, 1; LXVI, 2; 5; ecc. — cfr. LIX, 2-8; LVI, 10 — LVII, 12; ecc. (V. nota a pp. 18-19).

triatì dovettero essere molto dure, sotto il dominio d' un governatore persiano vigile e sospettoso, ed in mezzo a popolazioni anch' esse ostili, che sistematicamente si opponevano, denunciandoli al re di Persia come atti di ribellione, ad ogni tentativo di riedificare le mura di Gerusalemme, e di restituire alle regioni meridionali la loro antica supremazia (1).

Ma non tutti i Giudei di Babilonia avevano fatto ritorno in patria dopo l' editto di Ciro. In seguito a questo, essi venivano posti nella medesima condizione giuridica degli altri popoli dell' impero ; e poichè molti anche nel periodo precedente, pur non godendo pienezza di diritti, dovevano aver raggiunto un certo grado di prosperità economica, era naturale che preferissero di restare nella grande città dove era ormai il loro domicilio. Alcuni dalla Babilonia si spinsero in più lontane contrade, verso il Nord, nella Media e nella Persia. Incomincia così quella Dispersione o Disseminazione (*Diasporà*) dei Giudei per tutte le regioni del mondo allora conosciuto, che dovrà dare un' impronta caratteristica alla storia del periodo successivo, ma s' iniziò senza dubbio assai presto. L' esistenza di una comunità giudeo-aramaica, in origine una colonia militare, nell' Alto Egitto, è attestata dai documenti su papiro redatti in aramaico, scoperti ad Yeb (Elefantina): essi risalgono al V secolo, ma gli abitanti stessi dichiarano che il loro tempio era stato rispettato da Cambise allorchè conquistò l' Egitto ; e di una certa antichità è argomento forse la forma

(1) *Esdra*, IV, 6-23 (fonte aramaica).

stessa del nome divino, Jahô (1) e il fatto che accanto a lui era venerata, sebbene in posizione molto inferiore, anche una divinità femminile.

E la salvezza alla comunità palestinese venne precisamente dai Giudei della Babilonia, sui quali aveva esercitato maggior influenza l'insegnamento profetico di Ezechiele. Alla sollecitudine di costoro che seppero conquistarsi la fiducia dei re di Persia, si devono le spedizioni di Esdra e di Neemia, che riuscirono, dopo la metà del V secolo, a riattare le mura di Gerusalemme già smantellate, a raddrizzare parte dei torti esistenti, e si opposero con grande energia ad ogni mescolanza con i *popoli del paese* (designazione che prende ora il significato di *idolatri*) facendo non solo rimandare le mogli straniere, ma cacciando tutti coloro che non potevano provare la loro origine israelita, e tra questi anche i membri di tre famiglie sacerdotali. Tutto ciò naturalmente non poteva avvenire senza suscitare una fortissima opposizione: da parte, sia dei popoli circonvicini, come i Samaritani, che avevano tentato invano di associarsi ai Giudei nell'opera di ricostruzione del tempio, ed erano guidati da Sanballat, e molto probabilmente alcune tribù di Arabi Nabatei, che verso la metà del secolo devono aver cominciato a invadere il territorio dove li troviamo definitivamente stabiliti un secolo

(1) JaHVeH sarebbe una formazione posteriore, per riavvicinare il nome divino ad una forma del verbo *essere* (3^a pers. masch. sing. impf. *Qal*: JiHJeH): cfr. *Esodo*, XV, 2. Secondo altri, sarebbe, invece una forma contratta. — Cfr. la frase *Hallelu-Jah* di alcuni Salmi e le forme del nome divino nei nomi propri.

dopo (1), sia di un partito, danneggiato dalle riforme di carattere sociale, che tra gli stessi Giudei sollevava contro i riformatori uno stuolo di falsi profeti, e faceva capo ad un Tobia, imparentato con lo stesso sommo sacerdote Eliascib. Ma la restaurazione, sostenuta dai Giudei babilonesi e appoggiata dal Gran Re, ebbe il sopravvento e fu coronata dalla solenne cerimonia in cui, alla presenza di tutto il popolo veniva rinnovato il patto solenne con Jahvè, e data lettura del libro della Legge di Mosè, che lo scriba Esdra aveva recato con sè da Babilonia: e nella celebrazione della festa dei Tabernacoli, di cui si era trovata menzione nella legge stessa (2).

(1) Abdia; cfr. *Ezech.*, XXV, 4, 5, 10; *Mal.*, I, 2-5; e vedi Diod. Sic. *Bibl. Hist.*, XIX, 94 e 95.

(2) La questione dell'ordine cronologico delle spedizioni di Esdra e di Neemia è una delle più complesse e dibattute. Le fonti per questo periodo sono contenute nei libri di Esdra e di Neemia (o 1° e 2° Esdra) che non solo costituivano originariamente un solo libro, ma, come prova il confronto di *Esd.* I, 1-3 con 2 Cron. XXVI, 22-23, facevano parte di una grande e unica opera storica, scritta da un autore ignoto in un'epoca imprecisata fra il 400 e il 250: poichè in I Cron. III, 9-24 il testo ebraico traccia la discendenza di Davide fino alla sesta generazione dopo Zerubbabel, ma la versione greca giunge fino all'*undicesima*, e quindi anche concedendo solo vent'anni per ogni generazione e seguendo il testo ebraico, si ha come *terminus a quo* almeno il 400 av. Cr.: mentre altre ragioni inducono la maggioranza dei critici a collocare la composizione dell'opera almeno un secolo dopo. Ma i tratti dei libri di Esdra e di Neemia nei quali essi parlano in prima persona appartengono certamente a memorie originali di questi personaggi, che si devono pertanto ritenere scritte a non grande distanza dagli avvenimenti in cui ebbero una parte così importante, e considerare come fonti storiche di altissima importanza. Senonchè, le varie parti di esse utilizzate dal compilatore defi-

Una tradizione giudaica posteriore, passata anche ad alcuni Padri della Chiesa, fa di Esdra lo scrittore di tutta la Legge in senso lato, cioè dell'intero Vecchio Testamento, e il primo commentatore sistematico di essa. In lui le scuole rabbiniche

nitivo furono da lui disposte in un ordine che contrasta nella maniera più stridente con la cronologia dei re persiani.

Il problema già così arduo, si complica poi per i suoi stretti rapporti con l'altra spinosa questione delle origini del Pentateuco. E' noto come la critica razionalistica moderna, fondandosi su varî argomenti (duplici racconti del medesimo fatto, incongruenze della narrazione, diversità di lingua e di stile, nomi diversi dati a Dio, differenze nella condizione dei Leviti ecc.), abbia finito col riconoscere nel Pentateuco soltanto una parte di una lunga storia del popolo d'Israele, dalle origini fino all'esilio, risultante dall'unione di varî documenti, e aventi ciascuno una propria storia. Si distinguono cioè un documento designato col simbolo *E* (Eloista, per il fatto di chiamare la divinità *Dio*, *Elohim*), risalente al regno settentrionale e collegante la dispensazione del Decalogo col monte Horeb (mentre il suocero di Mosè è Jetro) e redatto verso la prima metà dell'ottavo secolo: un documento *J* (Jahvista, perchè chiama Dio col nome proprio Jahvè) appartenente al regno meridionale e alquanto più antico (IX secolo). Questi due documenti sarebbero stati fusi insieme già nel VII secolo, in maniera che anche alla più accurata indagine filologica riesce talvolta difficile distinguere l'uno dall'altro; e in seguito questa storia, *JE*, avrebbe subito un nuovo rimaneggiamento, in cui sarebbe stato aggiunto ad essa il Deuteronomio, nella forma assunta da questo libro al principio dello esilio; e rimaneggiamenti avrebbe subito anche la parte ora compresa nel libro di Giosuè.

Molto più tardo e di origine diversa è invece il quarto « documento » designato col simbolo *P* (*Priester-Codex*, Codice Sacerdotale) che forma ora la maggior parte del Levitico e del Libro dei Numeri, e, specialmente con le sue genealogie, forma per così dire l'ossatura degli altri: tanto che per un certo tempo, lo si poté addirittura ritenere il *Grundschrift* o Scritto fondamentale dell'intero Pentateuco, mentre le altre sarebbero

videro l'iniziatore di quel sistema di studio dei libri sacri e di trasmissione accurata del testo, che era loro proprio: in ciò dimostrarono un profondo intuito storico in quanto, se i fatti non corrispondono a tale schema, è nondimeno certo che dalla restaurazione postesilica fatta secondo i principî della classe sacerdotale ha inizio il Giudaismo propriamente detto.

state fonti sussidiarie, e accrescimenti. Questo documento *P* che avrebbe incorporato in sè anche l'altro documento *H* di cui s'è parlato a proposito di Ezechiele (v. p. 14), che congiunge la dispensazione del Decalogo con il monte Sinai (come forse anche *O*) e dà importanza particolare alle prescrizioni riguardanti il culto e i Leviti (circa la condizione dei quali muta alquanto le disposizioni contenute nel Deuteronomio, e nel senso già indicato da Ezechiele) e al quale appartiene il 1° cap. del *Genesi* sarebbe stato elaborato in Babilonia durante l'esilio: sebbene oggi questa teoria sia combattuta da varî autori.

Chè anche in *P* si vogliono distinguere varî strati: e poichè esso sarebbe il libro della legge letto da Esdra, bisognerebbe supporre che molte delle sue prescrizioni fossero state scritte prima che potessero esser messe in pratica: mentre questi critici concludono, da un esame interno del contenuto, che *P* rappresenta la legge del Giudaismo applicata nel secondo Tempio, che l'autore, o gli autori di esso, avrebbero, in buona fede, ma per difetto di prospettiva storica, fatto risalire a Mosè.

La questione si riassume dunque tutta qui: qual è il libro della legge proclamato da Esdra? L'opinione corrente tra i critici razionalisti ritiene che fosse per l'appunto il documento *P*, e il Meyer è giunto a dire che, essendo esso stato sanzionato da Artaserse I, la creazione del Giudaismo è, in ultima analisi, opera del re di Persia. Il Van Hoonacker e il Vandervorst, invece, che come cattolici accettano l'autenticità mosaica del Pentateuco, affermata categoricamente dalla Commissione Biblica (27 giugno 1906, *Fonck*, pp. 25-26) ritengono fosse la « legge nuova », cioè il Deuteronomio ritrovato nel 621. Malachia, d'altra parte, per certi riguardi (*Horeb*. IV, 4) sembra alludere alla storia « deuteronomistica » mentre riguardo

Uno dei fatti più sintomatici è il potere politico che viene assumendo, durante la dominazione straniera e in mancanza del re, il Sommo Sacerdote: il quale, avendo assunto anche le funzioni sacerdotali proprie del monarca, indossa vestimenti regali, mentre alle funzioni del tempio provvede ora, non più il tesoro regio, ma un contributo offerto dal popolo. Il Sommo Sacerdote vien perciò concepito come l' *Unto di Jahvè*, al pari del re, ma anche al pari di Aronne (1), sebbene sia dubbio se la cerimonia dell' Unzione avesse mai luogo effettivamente. Spoglio di tale magnificenza regale, e in semplici vesti sacerdotali egli appare invece nel rituale del Giorno dell' Espiazione, in cui vengono fatte le offerte per i peccati del Sommo Sacerdote stesso, della sua casa, e di tutto il popolo: e col sangue delle vittime viene

le decime (III, 10; cfr. *Nec.*, X, 38 ss.) sembra più vicino alle disposizioni di *Num.* XVIII, 21-23 che a quelle di *Deut.*, XIV, 22-29: ma può trattarsi di pratica già entrata nell'uso.

Infine, la questione si complica per un altro elemento. Il Pentateuco, in una forma sostanzialmente simile all'attuale, deve essere stato canonizzato, anche per i seguaci della teoria documentaria, prima che scoppiasse lo scisma samaritano: chè esso fu accettato dai Samaritani, i quali non ritennero invece come ispirati i libri del secondo canone o canone profetico (secondo gli Ebrei: Profeti anteriori, cioè *Giosuè*, *Giudici*, *Samuele* e *Re*, e posteriori, *Isaia*, *Geremia*, *Ezechiele* e il *Libro dei XII profeti minori*) chiusi soltanto più tardi. Ma disgraziatamente anche la data di questo scisma è incerta, non sapendosi bene se risalga al tempo di *Neemia* (cioè, secondo il Van Hoonacker prima di *Esdra*) o ad un secolo dopo (v. p. 57). Cfr. la *Bibliografia*.

(1) II *Sam.* (II *Re*) II, 4; V, 3; I (III) *Re*, I, 39: cfr. 34; II (IV) *Re*, IX, 1-15; XVI, 32; XI, 12; XXIII, 30; *Eso*, XXIX, spec. 7, 21, 29 cfr. XXX, 22 ss.; *Lev.*, VIII, 12.

purificato il Santuario e l' Altare. Indi sopra un capro, scelto dalla sorte fra due, l' altro dei quali viene sacrificato nella prima parte della cerimonia, il Sommo Sacerdote fa la confessione dei peccati del popolo : e il capro espiatorio, che raccoglie in sè, non diversamente dai *pharmakoi* di consimili cerimonie greche, i peccati della comunità, viene cacciato nel deserto, o spinto in un precipizio, da un uomo che rimane impuro per tutto il giorno e ha bisogno di una lustrazione apposita (1).

Questa cerimonia può darè un' idea delle molteplici specie di impurità, provocate dalla morte, o dal contatto coi cadaveri, dalle funzioni sessuali, da certe malattie, da cibi proibiti, e delle relative cerimonie catartiche, e delle altre prescrizioni rituali, non dissimili sostanzialmente, nè molto più gravose per i credenti, da quelle che si ritrovano nelle religioni di altri popoli dell' antichità. Era tuttavia cosa naturale che soprattutto la casta sacerdotale attribuisse sempre maggiore importanza alle prescrizioni ritualistiche della Legge, per quanto senza grande pedanteria, come appare dalle frequenti lamentele, già accennate, per una certa rilassatezza nell' osservanza di tali pratiche. Importanza sempre maggiore avevano acquistato già nell' esilio babilonese – durante il quale dovette compendiarsi in essi, per così dire, ogni manifestazione del culto esterno – e mantennero in seguito, il riposo obbligatorio del sabato, la circoncisione e il divieto di con-

(1) *Levit.*, XVI.

trarre matrimoni misti, contro i quali Esdra e Neemia dovettero sostenere una lotta tanto accanita. Una protesta contro questo divieto si è anzi voluta scorgere in quel libro di Rut, pieno di grazia idilliaca, che fa addirittura discendere Davide da una donna Moabita; altri vi hanno invece ravvisato un tentativo di estendere anche ad altri parenti, mediante un esempio cospicuo, l'obbligo di sposare le vedove rimaste senza figli, imposto dalla legge del levirato ai fratelli del morto.

In ogni modo, è certo che neppure per i partigiani della più rigida osservanza legalistica l'intimità e il valore morale della religione passarono interamente in seconda linea. Si è spesso insistito sul contrasto che v'è tra l'insegnamento profetico e le prescrizioni del rituale, e lo si è anche esagerato: ma, da un punto di vista storico bisogna osservare che le stesse ordinanze sacerdotali non sono, molto spesso, se non il risultato ultimo e l'applicazione pratica, di quanto i profeti avevano insegnato. Infine questa avversione al rituale è in più d'un caso effetto, se non di vere e proprie preoccupazioni teologiche, di particolari tendenze religiose, che considerano ogni forma di culto esterno come qualche cosa d'inferiore e meno nobile.

Non è questo il luogo per insistere su tale argomento. La storia tuttavia dimostra come, di fronte alle ripetute trasgressioni del popolo, costantemente minacciato nella sua indipendenza politica, e circondato da popolazioni idolatre, il partito dei più e fedeli custodi della religione di Jahvè sentisse il dovere d'insistere particolarmente su tutte le ordi-

nanze che valessero a custodire la purezza e l'integrità della fede. In ciò consiste principalmente l'importanza, il valore, la missione storica della Legge.

Essa non impedì del resto l'ulteriore svolgimento della religione. Lo spirito profetico non s'era spento del tutto. Se Malachia, di fronte al problema che presentava il contrasto tra l'elezione del popolo e le sue attuali condizioni non certo floride, aveva trovato nei peccati del popolo la ragione per cui la restaurazione finale e il secolo d'oro ritardavano di tanto, Gioele prese dopo di lui occasione da una siccità e da ripetute devastatrici incursioni di cavallette, descritte con tale ricchezza di immagini poetiche da poter essere interpretate come un'allegoria, per rinnovare le esortazioni alla penitenza; e forse egli stesso, o uno scrittore di poco più tardo, aggiungevano predizioni del giudizio da venire sopra le nazioni nemiche, e della felicità ultima, anche materiale, dei giusti d'Israele. Per Gioele la rettitudine s'identifica con il culto del Tempio e ogni bene futuro è riservato ai Giudei. L'interpretazione morale degli avvenimenti politici, come atti del piano preordinato di Dio per ottenere, attraverso le sventure dei popoli idolatri, la loro conversione finale, si mostrerebbe anche in due tratti del libro d'Isaia (1) riferentisi forse alle spedizioni di Artaserse III *Ochos*, contro Sidone e contro l'Egitto, nel 348 e 343 av. Cr. Ma il documento più importante per la storia religiosa del popolo d'Israele in questo periodo è il libro di Giobbe. L'argomento di esso è noto e il

(1) cc. XIX, 1-15; c. XXIII. v. nota a pp. 18 ss.

nome del protagonista è diventato proverbiale come esempio di pazienza; l'allusione di Ezechiele (1) che lo considera come un prototipo del *giusto* insieme con Daniele e con Noè rende, con altri argomenti, abbastanza verisimile l'ipotesi che l'argomento fosse già stato sfruttato dalla novellistica popolare. Ma l'autore dell'alta opera di poesia che noi possiamo leggere ha preoccupazioni ben diverse: pur senza presentare una soluzione propria, egli non esita ad affrontare uno dei più ardui problemi della teodicea. Ma conviene notare che l'autore non si è posto il problema della sofferenza dei giusti. La credenza diffusa, che è svolta nei varî discorsi degli amici (2) riteneva che ogni sofferenza avesse un carattere retributivo, fosse la punizione di un peccato commesso; e per giustificare le apparenti eccezioni si aggiungeva che il peccatore viene colpito da morte immatura, al contrario del vero giusto; mentre in altri casi si ricorreva all'idea della solidarietà della famiglia per affermare che la punizione di Dio può tardare, colpire alle volte i figli anzichè la persona stessa del peccatore, ma non manca mai. Nel caso di Giobbe, il quale nella rettitudine della propria coscienza sente di non avere nulla da rimproverarsi, la teoria dominante si manifesta insuffi-

(1) c. XIV, 14 e 20.

(2) Esclusi naturalmente quelli di Elihu, che sono ritenuti un' interpolazione, insieme con il c. XXVIII e parti dei capi XL e XLI; mentre il prologo e l'epilogo devono considerarsi come parti integranti dell'opera, che altrimenti riuscirebbe incomprensibile. Sullo stesso problema, cfr. poi i Salmi XXIII; XCII; CXII; CXXVIII.

ciente ; e ragionando secondo essa, il protagonista è logicamente condotto a peccare per davvero, bestemmia Dio stesso, il quale, se ciò che si predica di lui fosse vero, cesserebbe di essere giusto. Questa è la conclusione che l'autore del libro vuol sottoporre ai suoi lettori, per condurli a rinnegare l'opinione sostenuta dagli amici di Giobbe. Il quale, dal Dio ingiusto che gli si vorrebbe imporre, si appella alla stessa giustizia divina. Dio non abbandona il sofferente che continua a servirlo e ad amarlo ; e quando nel poema interviene direttamente, lo ammonisce a non tentare di penetrare l'abisso immensurabile della Sapienza e della Provvidenza divina ; ma i rimproveri ch'Egli rivolge a Giobbe riguardano fatti posteriori alla disgrazia, e l'accusa di non avere parlato di lui secondo verità, è rivolta invece agli amici, non a Giobbe, il quale può acquetarsi al pensiero che le vie della Provvidenza sono imperscrutabili, ma si ribella contro una concezione di Dio che finisce, condotta alle estreme conseguenze, col negare la Sua stessa Giustizia.

Nella stessa epoca cadono anche con il libro dei « Proverbi » gli inizi di quella letteratura così detta « Sapienziale » che troverà il suo svolgimento più pieno nell'epoca successiva ; e anche molte delle raccolte di Salmi preesistenti e contemporanei che confluirono a formare il nostro Salterio. In quelli che sembra si possano attribuire a questo periodo, sono frequenti le lamentele dei giusti, dei *pî* che si contrappongono ai malvagi, i quali operano come se Dio non esistesse o lo rinnegano addirittura.

Infine di questo periodo è anche lo scisma dei Samaritani, sebbene non se ne possa stabilire l'epoca con certezza. Il Libro di Neemia (1) accenna al fatto che uno dei figliuoli di Giojada, figlio di Eliascib, Sommo Sacerdote, era genero di quel Sanballat governatore di Samaria del quale abbiamo accennato l'ostilità per Neemia. D'altra parte, Giuseppe Flavio racconta (2) che un Manasse, fratello del Sommo Sacerdote Iaddua, al tempo della spedizione di Alessandro Magno, avrebbe sposato, contro la legge, Nicasò, la figlia del governatore di Samaria, Sanballat. Il quale avrebbe promesso al proprio genero, rinnegato dal fratello Sommo Sacerdote, di erigergli un altro tempio non meno importante di quello di Gerusalemme; e traendo pretesto dalla fedeltà dimostrata da Iaddua al vinto re di Persia, avrebbe ottenuto da Alessandro Magno l'autorizzazione di erigere un tempio sul monte Gerizim, già sede di un antico santuario. Così sarebbe avvenuta la definitiva scissione tra Giudei e Samaritani, che portarono con sè i soli libri la cui autorità canonica fosse allora indiscussa, cioè il Pentateuco. Ma i due racconti, che hanno parecchi punti in comune, accennano a date che differiscono tra loro di un secolo. I papiri di Elefantina fanno pensare che nel 409 Sanballat fosse già morto, o per lo meno assai vecchio, poichè al posto di lui troviamo i suoi figli; il che renderebbe plausibile l'ipo-

(1) c. XIII, 28.

(2) *Antt. Iud.*, XI, vii, 2.; viii (*Niese*, XI, 302-303; 309-312, vol. III, pp. 61-63 ss.).

tes che Flavio Giuseppe sia incorso in un equivoco e poco al corrente della cronologia dei re di Persia, abbia confuso Dario III *Codomano* (335-330) con Dario II *Noto* (423-405); mentre d'altra parte non mancano ragioni d'altro carattere per ritenere più probabile la data più tardiva.

4.) — Parve ai Greci che i Persiani, distruttori dei templi, avendo male operato, giustamente soffrissero in misura non minore (1): e che la loro vittoria fosse invece dovuta all'intervento degli dei dell'Olimpo. A questi si rivolse infatti l'entusiasmo religioso che celebrò nel culto di Zeus Hellenios l'unione contro il nemico e spinse i Greci, avendo cacciato i Persiani, ad erigere un altare comune a Zeus Liberatore (2): cui fu dedicata, dopo la vittoria di Platea, una speciale festa della libertà (3). Il tempio di Apollo in Delo divenne il centro della confederazione posta sotto la guida di Atene, che a poco a poco si trasformò in un vero e proprio impero, anche formalmente, da quando, su proposta di Samo, la cassa della lega venne trasferita sull'Acropoli di Atene (454 av. Cr.). La quale aveva già ricostruito al Pireo la città modello, su disegno di Ippodamo di Mileto, con le vie parallele intersecantisi ad angolo retto, e congiunta con la capitale dalle famose *lunghe mura*: ed erigeva sulla stessa Acropoli, subordinando a quello d'Athena gli altri culti locali minori, i templi famosi.

(1) Eschilo, *Pers.*, 807 ss.

(2) Simonide, fr. 140, Bergek.

(3) Pausania, IX, 2-5; Plutarco, *Vit. Arid.*, 20.

Le arti figurative proseguono infatti in questo periodo lo sviluppo dell'antropomorfismo, iniziato dalla letteratura: con i loro capolavori, Fidia ed i suoi contemporanei non solo rappresentarono quello ch'era per i Greci l'ideale della divinità, ma contribuirono altresì potentemente alla sua stessa elaborazione. E l'arte fu naturalmente tutta in favore delle figure divine ben distinte della religione olimpica tradizionale, la religione della *polis*: il che spiega a sua volta come i misteri di Eleusi, entrati a far parte del culto cittadino, vedessero crescere la loro popolarità. Per tal modo, aiutata anche dalle tendenze conservatrici insite nel rituale, l'antica fede rimase viva nel cuore del popolo. Atene sentì duramente, ad Egospotamos (405) la mancanza dei sei strateghi vincitori l'anno prima alle Arginuse, condannati a morte per non avere tentato nè di salvare i naufraghi, nè di recuperare i cadaveri dei caduti, onde assicurar loro la debita sepoltura. E questo prova come avessero pure una base religiosa e non soltanto politica, gli altri processi d'empietà, come quello contro Anassagora, l'amico di Pericle, ritenuto empio assai più che per il suo sistema in generale, per aver sostenuto il sole e la luna essere due corpi materiali, dei quali era possibile indicar le misure, e non due dei.

Una delle caratteristiche di questo periodo è appunto il distacco crescente fra le idee religiose delle classi più elevate e il culto popolare: per quanto questo risentisse l'influenza di quelle, e malgrado i riguardi che taluni almeno degli spiriti più liberi sentirono il dovere d'imporsi. Di fronte

ad Erodoto, che pur senza disconoscere del tutto l'intervento divino nelle cose umane, discute liberamente i miti e tenta qualche volta un'interpretazione realistica del miracolo, cercando di rintracciare l'origine di alcuni culti e miti, Tucidide mette bensì in dubbio alcune profezie, scherza su quella rievocata al tempo della peste d'Atene, dove non era ben certo se il testo dicesse *λοιμός* o *λινός*, e poteva perciò essere adattata a varie circostanze (1), ma non osa esercitare la sua critica sugli oracoli di Apollo, parla infine, se non da credente convinto, certamente non come un ateo. Ma il linguaggio ci rivela le nuove tendenze: già in Erodoto appare un'espressione nuova, *τὸ θεῖον, τὸ δαίμωνιον*: anzichè con nomi proprî dei singoli dei la divinità è indicata con questi termini astratti, o con l'espressione impersonale *ὁ θεός*. Ed anche se non si voglia ritenere autentico il frammento tramandatoci da Clemente Alessandrino, in cui la questione è posta e risolta tanto chiaramente; *che cos'è la divinità? il Tutto* (2), Pindaro, pur indulgendo alle avventure erotiche degli dei (che gli erano necessarie per celebrare l'origine celeste degli « eroi » da lui cantati), non esita a modificare il mito, per non attribuire agli dei quelli che nel mondo umano sono veri e proprî reati; pur insistendo sulla natura mortale dell'uomo, « sogno di un'ombra », pur ammonendo a guardarsi dalla eccessiva superbia, non si perita di manifestare il suo pensiero. « Una la stirpe de-

(1) II, liv, 2-4.

(2) *τὶ θεός; τὸ πᾶν. Strom.*, V, 276.

gli uomini, una quella degli dei; da una sola madre gli uni e gli altri riceviamo il respiro; ma ci separa una potenza del tutto distinta chè questo è un nulla, ma il cielo bronzeo permane, sede sempre inconcussa. Eppure in qualche cosa ci avviciniamo, o per la potenza dell'intelletto o per natura, agli immortali, benchè non sappiamo sia di giorno, sia nelle vigilie della notte, per quale direzione la sorte abbia scritto che noi corriamo » (1).

Nella tradizione letteraria la battaglia di Salamina congiunge i tre poeti tragici, che rappresentano veramente tre generazioni diverse. Eschilo esalta Zeus sopra gli altri dei, e il suo dominio morale nel mondo. Anche di lui ci è stata conservata una dichiarazione nettamente panteistica: « Zeus è l'etere, Zeus è la terra, Zeus è il cielo; Zeus è l'universo e anche ciò ch'è al di sopra dell'universo » (2). Ma il governo divino nel mondo è concepito come essenzialmente morale; l'« invidia » degli dei è giusta punizione dei misfatti umani. La terribile concatenazione di delitti che caratterizza il fato dei discendenti di Atreo, non è l'effetto di cause meccaniche, e la responsabilità individuale non è esclusa dall'intervento divino che ad una prima azione malvagia fa seguire le altre e solo, infine, è capace di porvi anche un termine.

Ma il peccato è proprio dell'uomo e le sue sofferenze sono giusta retribuzione: « lingua d'odio

(1) *Nem.* VI, 1 ss

(2) Clem. Al. *Strom.* V, p. 718; Eusebio, *Præp. Evang.* XIII, 681, B; Filodemo, *de piet.*, p. 22; Nauck, fr. 70.

compensi per lingua d'odio, piaga mortale paghi il fio per piaga mortale: chi compie, soffre: così suona il motto antichissimo » (1). Ed egli pone in scena conflitti di doveri, in Agamennone, tra l'amore paterno e la devozione alla patria; tra questa e l'ossequio alle leggi divine, in Antigone. Alla quale Sofocle fa recisamente affermare che decreto di uomo mortale non può pretendere di sopraffare « le non scritte ed immutabili leggi degli dei » (2). Anch'egli si trova di fronte al problema del dolore umano, e, sebbene se ne occupi da artista, non da teologo, rifiuta la soluzione di Eschilo, pur senza negare la bontà divina. Ma la sofferenza non è sempre di per se stessa, un male. Bisogna considerare le cose da un punto di vista più alto di quello in cui si pongono i singoli individui: allora il dolore potrà apparire come preordinato a un fine di bene, e a colui stesso che lo prova, esso è disciplina: « assai cose vede l'anima che è stata cullata nei mali » (3).

Pindaro parla dell'anima che sopravvive alla morte del corpo, e dorme mentre le membra agiscono, ma spesso rivela nei sogni il futuro giudizio di delizie e di pene; narra come sono puniti i delitti compiuti in questa o nell'altra vita e come i buoni possano sottrarsi al ciclo delle reincarnazioni per conseguire l'immortalità beata (4). Eschilo,

(1) *Coef.* 309 ss.; cfr. 400 ss.

(2) *Antig.*, 453 ss.

(3) fr. 600 Nauck.

(4) v. spec. *Ol.* II, 62 ss.; framm. 131 e 133.

che Aristofane dice esplicitamente essere stato ispirato da Demetra e dai suoi misteri, parla delle pene dell'Ade, e Sofocle, che ubbidendo alle sue idee conservatrici mostra assai meno marcate di Eschilo le tendenze panteistiche, per quanto rimanga assai più fedele alle opinioni tradizionali, in un famoso frammento (1) proclama tre volte beati coloro che hanno conseguito l'iniziazione ai misteri di Eleusi, ai quali soli è concesso di vivere oltre la tomba. Agli stessi misteri che avevano ispirato questi poeti, si ricollegano le *Baccanti* di Euripide. Questa tragedia è stata descritta come l'esaltazione dell'entusiasmo mistico in genere, o anche come un atto di resipiscenza o persino d'ironia da parte del poeta, accusato di empietà da alcuni contemporanei, come Aristofane. Ed è certo che, anche ponendo da parte delle frasi inevitabili, quasi, in bocca a certi personaggi in determinate situazioni, rimane pur molto a dimostrare come Euripide non esitasse a criticare la religione ufficiale, quando gli paresse giusto. « Io non posso credere che alcuno degli dei sia malvagio » (2); se gli dei fanno qualche cosa di turpe, non sono più dei (3). Achille proclama apertamente che un indovino è un uomo che dice molte bugie (4); Ippolito si lamenta di essere spinto all'Ade, lui innocente; Ercole si ribella contro l'ingiustizia di Hera. Eu-

(1) 753 (Nauck).

(2) *Ifig. Taur.* 391.

(3) fr. 292, 7; Cfr. Sofocle, fr. 226, 4: « Nulla è turpe di quelle cose a cui gli dei ci conducono ».

(4) *Ifig. Aul.* 956 ss.

ripide non cerca insomma di attenuare o velare le immoralità del mito, ma si direbbe che si compiacce di dipingerle con colori più vivaci, per farle risaltare maggiormente. Nè meno radicale è verso il culto: sacrifici ed offerte votive gli sembrano cose indegne di veri dei: e in ogni modo, il piccolo sacrificio di un pio val più d'un'ecatombe. Ma in un frammento superstite dei *Cretesi* Euripide stesso fa esaltare la « vita santa » condotta dagli iniziati ai misteri di Creta, dove il culto di Zeus Ideo s'era fuso con quello di Dioniso (1). Si rivela in questo poeta, insomma, l'insoddisfazione che gli procura il culto tradizionale insieme con un' ansia che lo spinge verso le spiegazioni filosofiche, senza che si possa dire che alcuna lo acquietasse del tutto. Così possono spiegarsi, mi sembra, altre sue dichiarazioni sconcertanti, come questa: Zeus, sia legge di natura, sia creazione della mente umana (2).

Egli appartiene insomma ad una nuova epoca. Il sentimento patriottico ha preso in alcune anime completamente il posto dell'antica religione cittadina e Pericle commemora i morti nel primo anno della guerra peloponnesiaca, esaltando Atene « scuola della Grecia » in quel suo celebre discorso (3) che ad ogni anima religiosa non può non apparire di una freddezza desolante. Anassagora risiedeva in Atene da molti anni, Ippocrate assegnava alle ma-

(1) *Cret.* Fr. 475 (Nauck).

(2) Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος, εἴτε νοῦς βροτῶν, *Tro.*, 886.

(3) *Tucid.* II, xliii-xliv.

lattie soltanto cause naturali; gli « spiriti forti » come Diagora, Cinesia, Ippone facevano aperta professione d'incredulità. Protagora il sofista proclamava l'impossibilità di stabilire se gli dei esistessero, o no; secondo Prodico, gli uomini avevano incominciato col venerare come dei le forze naturali e le altre cose utili a loro, e un altro allievo dei sofisti, amico di Alcibiade, e uno dei peggiori fra i Trenta Tiranni, Critia, proclamava la religione cosa buona per tenere a freno il volgo. L'origine di essa sarebbe stata la scoperta, fatta da un uomo intelligente, che per tenere a freno gli uomini era necessario metter loro paura, persuadendoli che esistevano gli dei, immortali, onnipotenti, a cui nulla sfugge.

Con i sofisti, Aristofane, che non nascondeva le sue simpatie per il buon tempo antico, e probabilmente anche la maggioranza dei contemporanei, confuse Socrate, che partiva da posizioni iniziali assai simili, e identificava la virtù col sapere, distinto tuttavia dall'opinione del volgo. Egli reagì contro la teoria che faceva del sacrificio e in genere del culto, un mercato con la divinità, un puro contratto *do ut des*; e chiedeva agli dei che gli dessero quel bene, da loro conosciuto assai meglio che da lui. Quanto all'esistenza degli dei stessi, gli appariva risultasse dall'ordine del creato, e dalla mente umana, capace di conoscere il divino, e adorarlo.

E' difficile dire, e non possiamo qui neppure porci il problema, se Socrate sia stato il primo ad elaborare, in base alla filosofia pitagorica dei nu-

meri; o attraverso quale processo, partendo dagli insegnamenti del suo maestro, Platone arrivasse a formulare, la dottrina delle idee, forme (come dice la parola stessa) anche tipi e modelli (παρδείγματα) di ogni serie di oggetti individuali che percepiamo nella molteplicità e nel continuo divenire del mondo fenomenico, e come tali, sole esistenti per sè. L'anima umana, che le può conoscere, deve avere con esse una somiglianza di natura, onde, mentre ogni conoscenza è in realtà «ricordo» di esse idee, alla vista delle loro copie sensibili, appare chiaro che l'anima, concepita altresì come un «movente non mosso», è immortale. In essa Platone distingue tre elementi: l'appetito (τὸ ἐπιθυμητικόν) e l'impeto, (θυμός, θυμωδής) risiedenti nelle parti inferiori dell'organismo, (addome e torace), devono essere subordinati alla ragione (το λογιστικόν) che è l'elemento divino (τὸ θεῖον) dell'anima, e il solo, pertanto, immortale: affine in natura con le idee, essa porta nella vita terrena l'amore per esse, conosciute nell'esistenza precedente, e un impulso naturale verso il vero, il bello e il buono. Così il dualismo antropologico degli Orfici e dei Pitagorici entra nella filosofia platonica, e con esso la dottrina della trasmigrazione delle anime e l'idea che l'anima aspiri supremamente a svincolarsi da questa tomba, che è il corpo (σῶμα - σῆμα): la filosofia è pertanto anch'essa una liberazione e una purificazione (λύσις, καθάρσις) e il vero filosofo è colui che ama il vero, il bello, il buono in modo tale, da non sentire attrazione verso i piaceri più bassi, del corpo, ch'è un impedimento allo slancio dell'anima

verso il bene supremo, l'idea del Bene. Questa è infatti il principio supremo del mondo delle idee, che le comprende tutte sotto di sè, cagione prima di ogni essere e conoscere, posta pertanto al di sopra di entrambi: Dio. L'uomo deve aspirare alla maggior somiglianza possibile con lui, ed è tanto più virtuoso quanto più riesce a farsi simile a Dio. Il quale « non è mai in alcun modo ingiusto, ma giustissimo al massimo grado; e nulla è più simile a lui, se non quello di noi che diventasse a sua volta quanto più giusto è possibile » (1).

E' chiaro da ciò, quale dovesse essere l'atteggiamento di Platone verso la religione tradizionale. Agli dei dell'Olimpo è assegnato un posto subordinato, anche nella creazione: chè prima di loro il Dio supremo creò il cielo ed i corpi celesti: mentre gli altri esseri sono concepiti dal Dio supremo, che fornisce loro l'anima, ma creati dagli altri. E un simile rapporto di subordinazione Platone stabilisce anche tra la filosofia, e le credenze religiose superiori del filosofo, e la religione popolare. Essa è collocata, come l'arte, ch'è imitazione dell'apparenza sensibile delle cose, anzichè della loro essenza, ad un grado inferiore. Tanto più necessario era adunque purificare le favole che s'insegnavano ai ragazzi da tutte le immoralità che rendevano pedagogicamente così deleterie le rappresentazioni mitologiche dei poeti; che mostravano gli dei compienti azioni francamente immorali, e subenti mutazioni (naturalmente in peggio), segno già di per se stesse di imperfezione.

(1) *Theaet.* 176, C.

Nel suo Stato città ideale, egli vorrebbe servirsi della religione e dell' arte come mezzi di educazione, rivolti unicamente allo scopo di fare dei buoni cittadini anche di coloro che non possono elevarsi alla conoscenza filosofica della verità. Un passo molto più deciso su questa via è segnato poi dalle *Leggi*, opera di vecchiaia, in cui, rinunciando al suo Stato ideale Platone voleva dimostrare come anche nelle condizioni attuali fosse possibile conseguire miglioramenti notevoli. Questo suo atteggiamento, tra l' altro, dimostra come fosse diventato profondo l' abisso tra le opinioni degli spiriti « illuminati » e la semplice fede popolare. E' una teoria tipica di ogni conservatore miscredente, ma spaventato dei pericoli che l' irreligiosità può presentare per l' ordine sociale. Era una posizione d' altra parte inevitabile per Platone, che concepiva ancora la religione in termini di politeismo, e lo Stato in termini di *polis*; mentre le sue profonde esigenze etiche gli dimostravano la necessità di purificare il culto degli dei, chè la religione greca non si presentava come rivelata, e indiscutibile; e d' altra parte il suo livello etico non era nemmeno tale da poter far apparire come razionalmente giustificata una simile pretesa. Egli aveva d' altra parte una religione sua propria, e veramente superiore a quella del popolo e dell' età in cui visse: le sue tendenze mistiche appaiono chiare nella sua filosofia, ed erano destinate ad influenzare profondamente tutta la mistica e la filosofia religiosa successive.

Ben diverso da lui è Aristotele: per il quale la realtà risiede negl' individui, unione indissolubile di

materia e di *forma*. Questa è il principio superiore di organizzazione, ciò che determina le singole specie, ordinate come in una scala, ascendente verso una perfezione sempre maggiore. L'uomo è pertanto superiore agli altri esseri organici, in quanto, pur dotato di esistenza corporea, ha per sua forma la ragione, l'intelletto, che è « potenzialità per tutto »: ed è passivo, che riceve le impressioni dei sensi, e attivo, che interpreta questi dati sensibili ed elabora le idee astratte. Onde l'etica è essenzialmente di carattere pratico, e la virtù consiste nel raggiungere il grado d'eccellenza proprio dell'uomo: che deve consistere nell'esercizio della facoltà superiore dell'uomo, la pura forma astratta della ragione, il principio *divino* ch'è nell'uomo. Perciò la vita che Aristotele chiama *contemplativa* (ὁ θεωρητικὸς βίος) è infinitamente superiore ad ogni altra. Questa è la perfetta felicità, come prova il fatto che questa vita è quella che viene assegnata eminentemente agli dei. Che genere di azione morale è infatti possibile assegnare a chi non ha impulsi di natura più bassa cui contrastare? Forma di esistenza superiore, ch'è Aristotele ebbe temperamento aristocratico, e sentì fortemente la superiorità del Greco sul barbaro, dell'uomo di scienza e di cultura sopra il « vile meccanico » e lo schiavo.

Ma l'uomo stesso non è che qualche cosa d'intermedio. Per lo Stagirita l'Universo è una concatenazione meravigliosa di cause, una serie di movimenti, di passaggi dalla potenza all'atto; che fanno capo ad una causa prima, e nel tempo stesso finale, di tutte le cose, ad un primo motore, esso stesso

immobile: a Dio, che genera il movimento in maniera del tutto particolare, in virtù di un'attrazione spirituale: *ζυνεῖ ὡς ἐρώμενον*. Visione dell'universo molto più poetica, e si potrebbe quasi dire mistica, di quanto non si voglia generalmente ritenere; con la quale Aristotele afferma nella maniera più completa la trascendenza di Dio, e introduce nella teologia l'argomento cosmologico e teleologico per dimostrarne l'esistenza.

Nella *Politica*, il suo Stato ideale è ancora, però, la *polis*. E' singolare il fatto che nello stesso torno di tempo Demostene rimproverasse ad Eschine di aver fatto parte in gioventù di una conventicola che celebrava dei misteri. Questi si erano venuti infatti diffondendo e altri culti d'origine orientale avevano fatto il loro ingresso nella Grecia, mentre si diffondeva pure il culto di Asklepios. L'oratore favorevole a Filippo era stato iniziato in un culto salvazionistico. Mentre l'individuo, anche in seguito a tutto lo svolgimento intellettuale, cercava di svincolarsi dalla *polis*, questa stava per venire sommersa in nuove, e più vaste, aggregazioni politiche.

5.) — La guerra contro la Persia, ch'era stato il sogno di Filippo il Macedone, doveva essere l'opera d'Alessandro. La battaglia d'Issò gli metteva nelle mani, alla fine del 333, la Cilicia e la Siria, e con la regione litoranea, anche l'Egitto. Quivi egli fondava Alessandria, e, ritornato sui suoi passi, poteva poi procedere verso l'Oriente lontano. Il sogno di un impero mondiale della gente greca, accogliente sotto una supremazia unica i varî Stati

regionali, pareva tradursi nella realtà; crollò invece con la morte del conquistatore (323), per dare luogo, dopo una serie di vicissitudini e di lotte, ad un sistema fondato sull'equilibrio di tre grandi Stati: la Macedonia, esercitante il protettorato sulla Grecia, dove Atene veniva sempre più perdendo d'importanza politica, e si costituivano le due leghe etolica ed achea; la Siria, sotto la dinastia de' Seleucidi, e l'Egitto, sotto quella dei Lagidi, Tolomei. Intorno ad essi gravitavano le potenze minori: Pergamo, sotto i re Eumenidi, e Rodi. Intorno al 280 av. Cr. il processo può dirsi compiuto: nello stesso torno di tempo Roma si liberava dell'invasore Pirro e compiva l'unificazione dell'Italia sotto il suo dominio.

Alessandro non sembra essere stato avverso ai Giudei. Abbia egli avuto parte o no nello scisma samaritano (1), è probabile ch'egli sentisse l'aiuto che i Giudei gli potevano fornire come guide nella spedizione ad Oriente, e che un certo numero di essi servissero nel suo esercito (2): certo, se ne giovò come coloni, assegnando loro una parte nella fondazione di Alessandria, con pieni diritti civili (3). Abbiamo veduto come alcuni fossero già stabiliti in Egitto e in Babilonia e altrove (4); si avvicinava insomma il momento in cui si poteva dire d'Israele che aveva riempito tutta la terra ed il mare (5).

(1) v. p. 57.

(2) Ecateo, in Gius. Fl. c. *Apion*. I, 22.

(3) Gius. Fl. *Antt. Iud.* XIX, v, 2.

(4) v. p. 46.

(5) *Oracc. Sibyll.* III, 271.

Soltanto in questo periodo comincia però l'ellenizzazione uniforme di tutta la Dispersione o Disseminazione (*Diasporà*) giudaica nel mondo, sotto l'influsso della cultura greca che s'espandeva dovunque vittoriosamente.

Non senza assorbire a sua volta elementi orientali. Abbiamo veduto come alcuni culti orgiastici e di mistero avessero fatto da qualche tempo il loro ingresso nella Grecia; ora poi, rese più accessibili dalle mutate condizioni, la scienza e il pensiero, di carattere prevalentemente religioso e sacerdotale, di quei paesi lontani dalle civiltà favolosamente antiche, dovevano esercitare sulle menti greche un fascino speciale.

Per qualche tempo, prevalsero nel pensiero greco gli atteggiamenti razionalistici. Delle scuole uscite dall'insegnamento di Socrate, la cinica non nascose la propria avversione per le pratiche religiose popolari, e più ancora per i misteri. E' noto il confronto fatto da Diogene della sorte oltremondana di Epaminonda, con quella del ladro Pataikon, che era iniziato. Nè lo scetticismo di Pirrone, nè la Nuova Accademia potevano avere grandi simpatie per il sentimento religioso.

Di carattere negativo, per la religione, fu pure l'insegnamento di Epicuro, nel quale le teorie atomiche, derivate da Democrito, servivano ad una spiegazione del mondo puramente meccanica, anzichè teleologica. Combattendo l'immortalità egli mirava a liberare gli uomini dal timore della morte e dell'Ade; e nell'etica proponeva come supremo fine il piacere, non positivo, ma negativo: l'allontana-

mento del dolore, la tranquillità dell'animo, cui la virtù è condizione indispensabile. Non era falsa, per lui, la nozione, fondata sull'accordo delle esperienze dei varî uomini, dell'esistenza degli dei: ma la loro sede era negli spazi intrastellari (μετακόσμος, *intermundia*) ed era contrario alla loro stessa natura immortale, l'immaginare che lasciassero l'infinita beatitudine della loro perfetta imperturbabilità, per intervenire nelle faccende degli uomini. Ed Euemero faceva di Giove e degli altri dei uomini famosi, poi adorati pei loro meriti verso l'umanità.

Il centro principale di diffusione dell'ellenismo fu Alessandria. Era la più vasta città del mondo e la capitale letteraria; possedeva una biblioteca famosa e, accanto a quella, sorgeva quello « che aveva ad un tempo dell'Abbazia, dell'Università e dell'Accademia » (1): il Museo.

Ai numerosi Giudei che vi abitavano, mescolati coi Greci, e pur fedeli, quanto era possibile, alla religione e alla patria, parve necessaria una versione dei testi sacri nella lingua d'uso comune. Sentirono altresì il bisogno di difendersi dalle accuse che venivano loro rivolte e d'esplicare un'attività missionaria. Così venne iniziata e compiuta in varie riprese quella traduzione greco-alessandrina del Vecchio Testamento, che anche oggi è comunemente indicata come « la LXX », ossia Versione dei settanta interpreti, che secondo la narrazione contenuta in un documento apologetico, la Lettera dello ps-Aristea, e ripetuta poi da altri scrittori, sarebbe

(1) A. e M. CROISSET, *Hist. de la litterat. grecque*, p. 620.

stata compiuta per incarico di Tolomeo Filadelfo (285-247) dai 70 o 72 traduttori divinamente ispirati. La medesima lettera rivela una delle preoccupazioni del Giudaismo dell'epoca: se tutti i popoli risalgono, come vuole la Bibbia, ad un'origine unica, qual è allora l'origine delle altre religioni, del politeismo? Lo ps-Aristea identifica (1) il Dio d'Israele con la divinità suprema venerata dai Greci sotto varî nomi; un altro apologeta del Giudaismo, Ecateo di Abdera, poneva l'origine dell'idolatria in Egitto, riconducendola al senso di stupore e di venerazione che sorge spontaneo nell'uomo alla considerazione degli spettacoli della natura e soprattutto, del moto ordinato dei corpi celesti. Nel primo nucleo di una compilazione anonima, il III libro degli *Oracoli Sibillini*, un giudeo accettava invece, forse riproducendone anche le parole, la teoria euemeristica. (2)

La quale non tardò a penetrare anche in Roma, per opera di Ennio; così come i culti orientali e le dottrine filosofiche. Nel 205 av. Cr., mentre Annibale minacciava da vicino, e piogge di pietre atterrivano il popolo, venne dai libri sibillini, che avevano fatto tanto per introdurre in Roma gli dei della Grecia, la promessa che il nemico sarebbe stato cacciato, se si fosse condotta a Roma la dea frigia, la Gran Madre degli Dei dell'Ida. E l'aerolito nero, concesso al Senato dall'amicizia del re di Pergamo Attalo, faceva solennemente il suo ingresso

(1) c. 16; p. 6 ed. Wendland.

(2) Per la *Sapienza* v. più avanti, p. 93 s.

in Roma, l'anno successivo. Il tempio, che rimase però distinto da quelli tradizionali, fu inaugurato sul Palatino nel 191 e tre anni prima si erano rappresentati per la prima volta spettacoli scenici, in occasione dei *Ludi Megalenses*. Dalla Sicilia, risalirono l'Italia continentale i misteri di Iside (1), dovuti a loro volta all'iniziativa ed alle esigenze politico-religiose dei Tolomei; pene severissime punirono gli eccessi cui dava luogo il culto orgiastico di Dioniso (*Senatuscons. de Bacchanal.*, 186 av. Cr.). Pochi anni dopo (173) Alcio e Filisco, epicurei, venivano espulsi; e Catone si assumeva il compito di resistere all'invasione delle perniciose influenze straniere che crebbero a dismisura allorchè vennero, ambasciatori di Atene, tre filosofi di tre scuole diverse: Critolao peripatetico, Diogene stoico, e l'accademico Carneade. L'impressione suscitata dai suoi due discorsi, pro e contro la giustizia (fondandosi, a quanto pare, principalmente sul contrasto tra il diritto positivo e quello naturale) dovette essere immensa. E, tra i mille ostaggi achei, presi dopo la vittoria di Pidna su Perseo, re di Macedonia, era Polibio, che comunicò agli Scipioni il proprio scetticismo: la religione valeva soprattutto come un mezzo atto a tenere a freno il popolo ignorante. La cultura superiore invadeva e dominava a sua volta la città vittoriosa, che quasi contro sua voglia, come da una fatalità superiore, era tratta ad estendere sempre più il suo predominio in Oriente.

(1) Gli Isei di Pozzuoli e di Pompei sono del 105 av. in Sicilia i misteri penetrarono al tempo di Agatocle (298).

Malgrado le vittorie riportate a Cinocefale su Filippo V di Macedonia (197) e su Antioco III (il Grande) di Siria, a Magnesia (190), Roma non si oppose all'annessione della Giudea, tolta da questi all'Egitto nel 198. E sotto la dominazione della Siria, l'influenza greca si fece sentire in Giudea con assai maggiore vivacità. Essa si diffuse soprattutto fra le classi più elevate della popolazione, da cui era tratto il Consiglio degli Anziani che, accanto al Sommo Sacerdote, regolava gli affari della comunità. Gli imbarazzi finanziari in cui la loro politica avventurosa metteva i re Seleucidi, li spingeva a vendere spesso le cariche al miglior offerente; ed era naturale che l'eletto per tal modo cercasse di soddisfare al sovrano, mostrando il massimo zelo per i costumi ellenici. Così sotto Antioco IV (Epifane) (1), che già si era impadronito del tesoro del Tempio, venne destituito il Sommo Sacerdote Onia III, in favore del fratello di lui, Gesù, che aveva mutato il proprio nome in Giasone. Questi giunse al punto da erigere una palestra, frequentata pure da sacerdoti, nelle immediate vicinanze del Tempio; e a quest'epoca risalgono pure le prime pratiche per nascondere la circoncisione. Ma lo zelo ellenistico giovò poco a Giasone: chè nel 172-71, Menelao avendo fatto ad Antioco maggiori promesse, otteneva di essere innalzato al Sommo Sacerdozio: che inaugurava appro-

(1) L'aggettivo Ἐπιφανής (manifesto), che venne poi mutato per contumelia in ἐπιμανής (furioso) come quello di Σωτήρ, che accompagna i nomi di questi re ellenistici, dimostra anche come fosse progredito il processo di divinizzazione del sovrano.

priandosi del tesoro e facendo uccidere Onia. Ma approfittando dell'assenza di Antioco, impegnato in una spedizione contro l'Egitto, Giasone riuscì a scacciare il rivale: suscitando così l'ira dell'Epifane che, al ritorno, assalì Gerusalemme, devastandola e depredandola. E quando la sua nuova campagna contro Tolomeo VII, *Filometore*, fu arrestata dall'ingiunzione di ritirarsi fattagli dal legato romano Popilio Lena, egli non esitò a rivolgere contro gli Ebrei i suoi preparativi militari (168). Il suo generale Apollonio, un sabato, occupò la città: abbattute le mura, vi fu posta una guarnigione siria; e incominciò la persecuzione sistematica, coronata dall'erezione di un altare pagano a Zeus Olimpico, il desolante abominio (1); furono celebrate anche feste in onore di Dioniso (dicembre 168): la religione giudaica fu proscritta con pene severissime, e numerosi Giudei subirono il martirio.

Non tutto il popolo erasi però mostrato così permeabile all'influenza ellenica. Il partito dei *pi* d'Israele (2), si trovò anzi rafforzato dagli eccessi degli ultimi anni, ed il sangue dei martiri fruttificò. La rivolta scoppiò a Modein, guidata da un sacerdote, Mattatia, e dai suoi cinque figli, Giovanni, Simone, Giuda, Eleazaro e Gionata. Cominciò così la guerriglia, sotto il comando di Giuda, soprannominato il Maccabeo (3). Favorito anche dall'assenza di Antioco, impegnato contro i Parti, egli riuscì,

(1) *Dan.* XI, 31; XII, 11.

(2) *Chasidim*, gr. Ἀσιδαῖοι: I Macc. II, 42; VII, 13.

(3) Μακκαβαῖς; forse da *makabà*, martello (?)

con una serie di vittorie, a rioccupare, dopo tre anni, Gerusalemme, quantunque non riuscisse a scacciarne la guarnigione siria. Il 25 Chislew dell'anno seleucide 148 (dic. 165 av. Cr.) il Tempio veniva solennemente riconsacrato. E, morto Antioce IV, il figlio di lui, Antioco V *Eupatore*, dopo aver frustrato, vincendo a Beth-Zachariah, un tentativo contro il presidio di Gerusalemme, sentendosi minacciato dal pretendente Filippo, concludeva la pace, accordando ai Giudei di conservare la loro religione ed i costumi antichi.

A questo momento va assegnata l'azione esercitata dal libro di Daniele, sulla letteratura apocalittica, e sull'escatologia del Giudaismo. Le quali subirono, in misura difficile da determinare, il contraccolpo dello Zoroastrismo, che ammetteva alla fine dei tempi il giudizio su tutta l'umanità, la risurrezione dei morti, la distruzione del male e la rinnovazione del mondo, fatto dimora dei giusti. L'aspettativa di una crisi generale della storia, che avesse portato con sè la restaurazione del popolo giudaico, a compenso delle sventure subite, e lo stabilimento della vera religione su tutta la terra, si prestavano ad accogliere queste idee: il problema della sofferenza dei giusti trovava la sua soluzione nell'idea di una ricompensa nella vita futura.

Non tutti però accettarono tali dottrine. Tra i libri *sapienziali*, il « Predicatore » (*Ecclesiaste*), che canta la « Vanità delle vanità », celandosi, senza troppo rigore logico, dietro la persona di Salomone, rifiuta queste idee, che sono pure ignorate dall'autore dell'*Ecclesiastico*, Gesù Siracide. Egli è un rappresentante tipico della pietà corrente tra le classi ele-

vate del suo tempo: inculca varî precetti etici, e soprattutto l'umiltà e il timore di Dio, e l'osservanza della sua legge in cui consiste la vera sapienza (1): questa è dal Signore, eterna presso di lui nei secoli, 'chè Dio creò tutte le cose fin dal principio, ed assegnò loro il proprio compito, dando all'uomo la capacità di conoscere, e la legge di vita (2) e stabilì un patto eterno con Israele, che è la Sua parte fra le genti. La sapienza parla nell'assemblea del Signore, dicendo come dopo aver cercato per tutta la terra un luogo dove posarsi, essa si stabilì in Sionne: Chi se ne ciba ha fame ancora, e chi se ne abbevera, sete di essa: chi le dà retta non sarà svergognato, chi opera in essa non peccherà: chè tutte queste cose sono il libro del patto di Dio Altissimo, la legge ch'egli diede a Mosè, sono l'eredità per le adunanze di Giacobbe (3). Le tendenze sacerdotali dell'autore traspaiono ancora più chiare colà dove egli elogia gli antichi, diffondendosi sulla gloria di Aronne: parla delle sue vesti, dell'ufficiatura, della sua unzione (4) e della punizione di coloro che, come Datan, Abiran e Core, tentarono di ribellarsi alla sua autorità; termina con gli elogi del Sommo Sacerdote Simone II, figlio di Iochanaan (secondo secolo av. Cr.), che precedono quelli dello scriba (γραμματεὺς) lo studioso della Scrittura, la Legge dell'Altissimo.

(1) cfr. IV, 12 a, 14 b.

(2) XVII, spec. 11 b, 12, 17; cfr. IV, 12 a.

(3) c. XXIV, *passim*.

(4) XLV, 18 (15).

Il Libro di Daniele annuncia nettamente la risurrezione dei morti, e il giudizio finale, e la conseguente beatitudine dei giusti (1); nelle varie visioni (2) è tracciata sommariamente la storia del mondo, attraverso quattro grandi dominazioni mondiali: dei Babilonesi, dei Medi, dei Persiani, di Alessandro e dei Diadochi. La profezia di Geremia (3) che assegnava 70 anni all'esilio in Babilonia, viene dalla letteratura apocalittica ripresa e nuovamente interpretata: sono settanta settimane (d'anni) o dieci periodi di sette settimane ciascuno; o i settant'anni sono divisi fra i settanta pastori (angeli) ai quali il Signore ha affidato la direzione del mondo, per chiederne loro conto alla fine (4).

E' tipico di questa letteratura, che verremo via via esaminando rapidamente, l'essere *pseudo-epigrafica*: posta cioè sotto il nome di un presunto autore, generalmente un giusto degli antichi tempi, al quale vengono attribuite, come profezie, quelle che sono in verità meditazioni sulla storia, e narrazioni simboliche di avvenimenti contemporanei. Chè tutta la letteratura apocalittica del giudaismo, come poi quella cristiana, si può considerare come una filosofia etico-religiosa della storia: al mondo della violenza e dell'ingiustizia è contrapposto — e sarà sempre più, in progresso di tempo — il regno, cioè la sovranità di Dio, consistente nell'applicazione della sua legge santa,

(1) XII, 2-4.

(2) cc. VII, VIII, IX, X-XII.

(3) XXV, 11; XXIX, 10.

(4) *Libro di Enoch*, LXXXIII-XC.

ed il secolo d'oro avvenire: ai vizi inerenti all'idolatria, soprattutto la superbia, l'avarizia, il mal costume e l'impurità nei rapporti sessuali e famigliari, le virtù del popolo di Dio. I precetti etici appaiono chiari soprattutto in alcuni libri, come l'*Assunzione di Mosè* (1), il *Libro dei Giubilei* o *Piccola Genesi* e più ancora i *Testamenti dei XII Patriarchi*. Questi presentano in sostanza la storia delle antiche età riscritta secondo particolari punti di vista, e seguendo quelle tradizioni leggendarie che erano venute crescendo lungo il saldo e robusto tronco dei racconti propriamente biblici. Il livello etico, soprattutto del terzo di questi libri, è assai alto: le storie dei patriarchi sono fatte argomento di esortazioni morali: sono specialmente inculcati il perdono delle offese, la semplicità del cuore, la giustizia nei rapporti sociali ed in genere l'amore per i fratelli (2), insieme con la purità della vita e l'adempimento dei precetti della legge.

L'aspettativa di una restaurazione finale del popolo d'Israele, e in genere dei Giusti, con la conversione dei Gentili alla vera religione, concepita in varie forme, dalla sottomissione al popolo eletto alla quasi perfetta uguaglianza con esso, costituisce ciò che si suole generalmente designare come « aspettativa messianica ». Conviene tuttavia avvertire che il termine è usato, in tal caso, in senso lato, potendosi persino parlare di un « messianismo senza Messia ». Questa parola è infatti nient'altro che l'imperfetta

(1) O *Testamento di Mosè*: del 1° quarto del 1° secolo av. Cr.

(2) v. specialm. *Testam. Gad*, VI, 3-7.

trascrizione del termine ebraico (e aramaico) che significa *unto*: nei libri del Vecchio Testamento esso designa generalmente il re, e in seguito venne usato anche di colui che si concepiva, per lo meno, come *unto*, ossia consacrato, alla maniera del re: il Sommo Sacerdote; e potè anche designare ogni persona, che da una speciale relazione con Dio acquistasse un carattere sacro (1).

Nei capitoli 83-90 del *Libro di Enoch*, il Messia compare, ma con funzioni non molte attive; nei *Testamenti dei XII Patriarchi*, il *Testamento di Giuda* (2) lo fa discendere dalla tribù di questo, mentre da Levi era forse fatto discendere in una primitiva redazione. Una caratterizzazione più definita del Messia « preesistente in Cielo » si è voluta vedere nelle così dette *Parabole* del *Libro di Enoch*, in cui l'autore, che ha in vista principalmente il giudizio sugli idolatri e gli apostati (3) applica il termine *unto* a quel *figlio d'uomo* (cioè, *uomo*), che nel libro di Daniele rappresenta l'impero del popolo dei santi dell'Altissimo in contrasto con gl'imperi pagani raffigurati da animali mostruosi, e qui viene chiamato altresì « il Giusto » e « l'Eletto ». Le ricerche critiche più recenti e accurate concludono che è per lo meno un errore di metodo il voler prendere questa singola allusione per ricavarne la dottrina « messianica »

(1) v. pp. 23, n. 1 e 51.

(2) XXV, 4; cfr. *Testam. Naphth.* IV, 5.

(3) cc. XXXVII-LXXI; spec. XLVIII, 10; cfr. Ps. II, 2; v. anche *Enoch*, LII, 4 e XLVI, 7 e la improbabile congettura del Charles.

dell'autore, o, come alcuno ha creduto di fare, dell'intero Giudaismo (1).

L'ideale più elevato non era tanto una restaurazione del Regno di Giuda in senso politico, quanto l'attuazione della Legge nel mondo, e l'universalità della vera religione; e soltanto chi tenga presente questo potrà essere in grado di comprendere anche la storia politica del popolo giudaico. Dopo la riconquista di Gerusalemme, la rivoluzione capitanata dai Maccabei acquistò infatti un carattere più decisamente politico, mirando alla conquista del potere e al consolidamento, nonchè all'ingrandimento dello Stato a spese dei popoli vicini. Il processo si compì con la conquista della cittadella di Gerusalemme da parte di Simone Maccabeo, e con la sua designazione, da parte di un'assemblea popolare, come Sommo Sacerdote, Stratega ed Etnarca, « finchè non venisse un profeta » (2): finchè cioè Dio non avesse manifestato direttamente la sua volontà circa la più conveniente forma di governo. L'ideale dei pii sarebbe stato, infatti, che non vi fosse re: il popolo di Dio doveva essere governato direttamente dal Signore, che non avrebbe mancato di suscitare al popolo dei capi giusti, e pii, come aveva fatto al tempo dei Giudici.

Questa profonda diversità di vedute fu la causa del dissenso tra i principi Asmonei, i discendenti della famiglia dei Maccabei, e la classe dei devoti, organizzatasi come vero e proprio partito sotto il

(1) v. la *Bibliografia*, alla fine della presente *Introduzione*.

(2) I Macc., XIV, 41.

nome di Farisei (1). Essi sono rappresentati come i più forti sostenitori della dottrina della Resurrezione e, soprattutto, dell'osservanza stretta della Legge, non solo scritta, ma consuetudinaria, tramandata attraverso l'insegnamento orale. Erano il partito degli uomini colti, degli *scribi*; più che ad un'interpretazione strettamente letterale della Legge scritta, essi miravano a supplementarla con le prescrizioni tradizionali. Furono dunque, almeno in origine, un fattore di progresso: ed ebbero il favore del popolo durante le persecuzioni che dovettero subire al tempo di Alessandro Ianneo (104-78). Senonchè, come spesso accade, la giurisprudenza e il tecnicismo presero il sopravvento, la loro stessa pietà, più o meno, si disseccò, ed essi finirono col diventare un'aristocrazia intellettuale, lontana dalla pura, semplice, spontanea fede del popolo, le aspettative escatologiche del quale non condividevano, o interpretavano diversamente.

Giuseppe Flavio, volendo presentare il Giudaismo al mondo greco-romano, descrive i Farisei come una scuola filosofica, od una setta. Ma dalle sette vere e proprie essi vanno invece distinti. Tra queste, oltre quei *Terapeuti* dei quali Filone, nel suo libro sulla *Vita Contemplativa*, ci descrive i costumi ascetici, meritano speciale menzione gli Esseni, dei quali ci parlano varî scrittori (2), e sono state ri-

(1) Essi appaiono menzionati per la prima volta con questo nome al tempo di Gionata (161-143 av. Cr.).

(2) Filone, nel *De Vita Contempl.*; nel *Quod omnis probus liber* e presso Eusebio, *Praep. Evang.* VIII, 11; Gius. Fl. *Bell. Iud.* II, 8; *Antt. Iudd.* XV, x, 4 e XVIII, i, 5; Plinio

levate le tendenze ascetiche e la somiglianza delle dottrine e delle pratiche con quelle dei Neopitagorici. Sul loro conto si è molto sbrigliata la fantasia di varî scrittori, ma quel che si può dire con certezza è assai poco (1). Un'altra setta, della quale furono scoperti recentemente (2) dei documenti letterari, risiedeva nelle vicinanze di Damasco e riteneva di essere il compimento della profezia di Ezechiele sui sacerdoti della casa di Sadok (3): il loro scopo pare fosse quello di riprodurre la vita d'Israele nel deserto, e aspettavano il Messia da Levi. Molto di più non si può dire con certezza, a causa della corruzione dei testi, che ne aggrava l'oscurità, specie per quello che riguarda le relazioni tra i personaggi designati come « il Maestro di Giustizia », « l'Unico Legislatore », « la Stella », e « l'Unto ».

Il partito direttamente opposto ai Farisei era quello dei Sadducei, partito soprattutto sacerdotale. Si distinguevano dai Farisei soprattutto in quanto rigettavano la Tradizione e la dottrina della Risurrezione; appartenevano alle classi più elevate socialmente, ed erano ricchi; non godevano pertanto il

il v. *Nat. Hist.* V, 17; Ippolito, *Refut.* IX, 13 ss. (da Giuseppe; Epifanio, *Panarion*, I, 1 (non troppo attendibile: i suoi Osseni sono probabilmente tutt'uno con gli Esseni).

(1) Si è tentato invano di attribuire loro varie opere della letteratura apocrifa pervenutaci, ma in nessun caso con certezza. Mandavano offerte al Tempio, ma non è certo se facessero anche veri e propri sacrifici o per lo meno, insieme con gli altri Giudei: Filone, *Q. o. p. l.*, 12; Gius. Fl. *Antt. Iudd.* XVIII, i, 5: passo di dubbia interpretazione.

(2) v. *Bibliografia*.

(3) *Ezech.* XLIV, 15.

favore popolare (1). Ad essi si appoggiarono più d'una volta i principi Asmonei, ma dopo gli avvenimenti che insanguinarono il regno di Alessandro Ianneo, le prescrizioni farisaiche dovettero essere ristabilite dalla vedova, la regina Alessandra (78-69).

Questa aveva elevato al Sommo Sacerdozio il figlio Ircano, sollevando così la gelosia del secondogenito Aristobulo, che, con l'aiuto dei Sadducei, costrinse bensì il fratello a rinunciare al potere, ma non riuscì a domare l'altro pretendente, Antipatro. Ciò spianò la via all'intervento romano. Pompeo, che succedendo nel comando a Lucullo, si era sbarazzato di Mitridate e ora si proponeva di mettere l'ordine in Siria, assoggettandola, si decise, dopo qualche tergiversazione, ad avanzare contro Gerusalemme. I fautori d'Ircano, sperandolo favorevole, gli aprirono le porte; quelli di Aristobulo resistettero per tre mesi sulla montagna del Tempio. La punizione fu un massacro spaventevole, e l'ingresso insolente del vincitore nella cella riposta del Tempio, il Santo dei Santi. Egli tuttavia rispettò i tesori, e diede ordini per il proseguimento del culto, conferendo il Sommo Sacerdozio (ma non il titolo di re) ad Ircano II contentandosi di restringere assai i confini della regione, a vantaggio della provincia romana di Siria. Tipico delle aspirazioni popolari è però il fatto, che, mentre egli era a Damasco, un'ambasceria si recò a lui in nome del popolo, per chiedergli che abolisse senz'altro la monar-

(1) La prima menzione risale al tempo di Giovanni Ircano (135-105).

chia e restaurasse l'antica costituzione teocratica (1). L'eco dell'indignazione suscitata dall'atto di Pompeo ci è stata tramandata dai farisaici *Salmi di Salomone*. Anche in essi sono ripetuti i consueti precetti morali, e si insiste soprattutto sulla « perdizione eterna dei peccatori », sulla giustizia di Dio, che distingue tra il giusto che pecca per ignoranza, ed è punito con discrezione (o: *in segreto*?) affinché il peccatore non rida di lui. Ma fino sulla porta dello Sceòl il Signore può salvare il giusto, al quale basta una frustata perchè si corregga; e che si rivolge a Dio, che lo può salvare dalle tentazioni (2). Il XVII ha carattere messianico. Dio aveva promesso un trono eterno a Davide e alla sua stirpe; in quella vece era sorta una monarchia tutta terrena, perciò l'empio aveva devastato la regione: il Salmista prega il Signore di far sorgere il vero re « figlio di Davide »: egli riunirà il popolo e giudicherà le tribù; sorretto da Dio, sarà puro dal peccato, e non avrà bisogno di eserciti, per condurre il gregge del Signore in fede e in giustizia: tutte le genti della terra verranno a vedere la sua gloria e ad offrir doni, nè vi sarà tra loro ingiustizia, chè saranno tutti santi, e loro re l'Unto del Signore (3).

Ciò che forma il carattere distintivo del Giudaismo in quest'epoca è dunque l'assoluta preminenza data alla legge. Essa veniva letta e commentata

(1) Gius. Fl., *Antt. Iud.* XIV, iii, 2; Diodoro XL, 2 (Müller).

(2) X, 1; XIII, 6-7; XV; XVI; ecc.

(3) È generalmente ammesso che il *χοιτιτὸς Κυρίου* al vs. 36 b. è errata traduzione dall'ebraico, invece di *χρ. Κυρίου*.

nelle varie scuole rabbiniche, e in modo più popolare, nelle Sinagoghe, che sorgevano dovunque; soprattutto per i Giudei della Dispersione, che non potevano celebrare sacrificio od atti di culto (il Tempio di Leontopoli, in Egitto, è pur sempre un'eccezione) esse divennero il centro religioso che teneva viva la fede nel culto di Jahvè. La legge era letta nel testo ebraico, e tradotta poi liberamente e commentata, a seconda dei casi, in aramaico (1) o in greco. Questa era del resto una conseguenza dello speciale carattere del Giudaismo, d'essere una religione rivelata. Ma, a differenza dalle altre religioni del tempo, il Giudaismo non ebbe se non dei dotti che approfondivano l'esegesi della Legge in maniera particolare, non però una dottrina esoterica riservata ad una determinata categoria di persone, specialmente iniziate. Dio è concepito come personale, somma di tutte le perfezioni morali, padre misericordioso, anche quando punisce: che non può essere ingiustamente. Egli regna, ed aspira ad estendere questo suo regno di giustizia. La debolezza di questa concezione consiste piuttosto in ciò che, all'universalismo conseguenza di tale dottrina, e che spingeva i Giudei ad un'attiva propaganda non priva di successo, contrastava il carattere, ugualmente vivo nel Giudaismo, di essere la religione di un determinato popolo. Concepire questo come adempiente

(1) A quest'uso devono la loro origine i famosi *Targumim* o Versioni, che però ricevettero la loro redazione definitiva soltanto più tardi, e non possono perciò essere impiegati come fonti per questo periodo.

nel mondo alle stesse funzioni, che in Israele avevano avute i profeti (è la conclusione cui giungono di fatto parecchi libri apocalittici e apologetici) non risolveva del tutto il contrasto. Tra questi due poli opposti il Giudaismo oscilla continuamente ed è questa, forse, ancor oggi, la sua tragedia intima.

Un'altra credenza che acquista in questo periodo grande popolarità è quella negli angeli e, correlativamente, nei demoni. A Dio, immaginato come re, fu attribuito un trono ed anche una corte: e in questa fu introdotta una gerarchia, nella quale gli « angeli della presenza » ebbero il primo posto. La caduta degli angeli e il loro peccato con le figlie degli uomini ebbero ampio svolgimento nella letteratura apocalittica, che conosce anche i nomi e le funzioni dei singoli ministri o « messaggeri » di Dio. Il nome proprio del quale, Jahvè (1), diventò impronunciabile, per varie ragioni: tra le quali era il timore che potesse venir profanato, e la cura di evitare ogni antropomorfismo. Coloro, fra i non Giudei, che lo conobbero, se ne servirono invece nelle invocazioni magiche. Si usarono invece numerosi epiteti, l'Onnipotente, il Santo, il Signore del Cielo (o anche: *il Cielo* e *i Cieli* [2]) e si usarono invece metonimicamente, quelli che propriamente non sono che attributi di Dio: la Sapienza, la Parola, il Potere, la Gloria, la Presenza di Dio;

(1) Su esso, cfr. la nota a p. 47.

(2) cfr. l'uso delle frasi βασιλεία τῶν οὐρανῶν e β. τοῦ Θεοῦ, p. es. nei Vangeli Sinottici.

senza giungere mai, almeno nell'insegnamento ufficiale, a porre dei veri e propri intermediari. E parallelamente con quelle negli Angeli ebbero grande sviluppo le credenze intorno alle potenze del male, i demoni. Se ne conobbero i nomi, e si diede loro un capo: Satana o Mastema, « l'avversario »; Azazel, Beliar, o, più semplicemente, « il maligno »: senza però concludere ad un dualismo, come nella religione persiana, l'influsso della quale, insieme con quella delle religioni babilonese ed egiziana è evidente in questo sviluppo della demonologia.

Gran parte in questo svolgimento ebbero le dottrine astrologiche, elaborate primamente in Babilonia, sebbene in epoca assai meno antica di quanto non si sia ritenuto per un pezzo. I corpi celesti furono ritenuti, nel pensiero del tempo, gli elementi dell'universo (τα στοιχεῖα τοῦ κόσμου) dando luogo a quello che è stato chiamato, giustamente, un fatalismo astrologico. E queste idee influirono grandemente sulle concezioni della vita d'oltre tomba. All'intellettualismo succede una reazione mistica, che si manifesta soprattutto con la diffusione e la popolarità acquistate dal neo-pitagorismo e dallo Stoicismo.

Fondatore di questa scuola, verso la fine del IV secolo, fu Zenone di Cizio. La caratteristica di questo sistema è il parallelismo ch'esso viene a stabilire tra l'uomo e l'universo: tra il piccolo mondo ed il grande. La virtù è lo scopo supremo della vita, ed è identificata con la conoscenza: l'uomo ideale è il « saggio » (ὁ σοφὸς ἄνθρωπος), che tende a liberarsi dalle passioni, anzi a raggiungere la completa

e suprema impassibilità (ἀπάθεια), mediante l'esercizio del potere dominante (τὸ ὑπερμονικόν) della ragione. Ma questo principio non è altro se non una parte della ragione stessa che pervade l'universo, ed è concepita a sua volta come λόγος σπερματικός, il principio che contiene in sè i germi, o semi, di tutte le cose. Essa, la Divinità, è però, in fondo, un'unica e medesima sostanza con quella che forma il mondo: e che è in origine fuoco, trasformato poi negli altri elementi, nei quali la Divinità stessa è rimasta immanente come forza creatrice. Perciò « vivere secondo Natura » e « vivere secondo se stesso » esprimevano per gli Stoici una sola ed identica cosa. Il loro sistema finiva con l'essere, nello stesso tempo, un monismo materialista in apparenza e, in sostanza, un panteismo, che trovò la sua espressione più nobile nel celebre *Inno* di Cleante a Zeus. Quindi la loro opposizione alla religione popolare si manifestò, ma soprattutto in una forma indiretta; chè essi adottarono e spinsero alla perfezione quel metodo d'interpretazione allegorica, che permetteva di scoprire nei miti verità in accordo con le loro dottrine. Essi ammettevano già la divinità dei corpi celesti, come avevano fatto Pitagora, Platone ed Aristotele, probabilmente sotto l'influsso, diretto o no, delle credenze astrologiche neo-babilonesi: le stelle erano per Zenone la manifestazione più pura del potere del Fuoco etereo e primordiale. Per di più, l'immanentismo stoico identificava il fato con la ragione del mondo, e ne concludeva affermando il predominio del Destino (εἰμαρμένον), agente però in maniera non meccanica, ma rivolto a fini buoni: talechè

questo è per gli Stoici il migliore dei mondi possibili. Anche questa teoria si accordava pertanto con il determinismo dei *Caldei*, fondato sulla regolarità dei moti astrali, che forniva a Cleante un argomento di più in favore dell'esistenza di Dio (1). E come l'opposizione tra il corpo e l'anima del mondo, sorta nel tempo, deve col tempo anche sparire; come cioè « la storia del mondo e della divinità si muove..... in un cielo senza fine di creazioni e di distruzioni » seguendo sempre le stesse leggi, sicchè « tutti gli innumerevoli mondi che si succedono sono così indistinguibilmente simili »; del pari i Caldei erano giunti ad affermare l'eternità del mondo, attraverso una serie di cieli cosmici, ciascuno esatta riproduzione dei precedenti. Alla fine di ciascuno gli Stoici ponevano l'incendio cosmico (ἐκπύρωσις), in cui tutte le cose si rifondevano nel fuoco primordiale: il mondo era nuovamente riassorbito da Zeus.

Come le teorie astrologiche si diffondessero in Occidente, è un argomento interessante, che non può tuttavia trattenerci. Il luogo d'incontro delle due correnti sembra sia stato soprattutto l'impero dei Seleucidi, come si può arguire dai numerosi Orientali che diffusero lo Stoicismo: come Crisippo, Diogene di Babilonia, Antipatro di Tiro, ed il tanto discusso Posidonio di Apamea, il più cospicuo rappresentante del sincretismo di quest'epoca, che fu maestro di Cicerone, così come il suo proprio maestro Panezio era stato amico degli Scipioni. Que

(1) Cic. *De Nat. Deor.* II, 13-15; III, 16.

sti fu uno degli scrittori che si adoperarono maggiormente per introdurre lo Stoicismo in Roma, dove Nigidio Figulo rappresentava la corrente mistica neo-platonica, la quale esprime anche un altro tipico bisogno dell'età: quello di conseguire una qualche certezza, fidando sull'insegnamento di antichi maestri.

Questo motivo non mancò a sua volta di essere sfruttato dalla propaganda del Giudaismo. Col diffondersi dei culti orientali, ad opera di missionari appartenenti ad ogni classe sociale, schiavi, artigiani, commercianti, marinai (1), soldati (a questi si deve l'importazione della dea cappadoce Mâ-Bellona dopo le guerre mitridatiche, mentre Attis prendeva il posto principale nel culto di Cibebe, e si diffondeva quello della *dea Siria*, Atàrgatis) cresceva anche il sincretismo, un esempio cospicuo del quale è data dalla confusione, che si potè fare, di Sabazio con Jahvè *delle schiere* (I. Sabaoth). In Alessandria, un Giudeo, il quale conosceva della filosofia greca almeno quel tanto che doveva essere penetrato nel patrimonio spirituale anche dei non facenti professione di filosofi, l'autore del libro della *Sapienza* (2) ribatte i discorsi degli empî, e fa l'e-logio della Sapienza, propria degli Israeliti: dimostrando come le « piaghe » degli Egiziani siano conseguenza della loro idolatria, e ponendosi il pro-

(1) Si consideri il caratteristico fatto che Orientali furono i primi Cristiani di Lione.

(2) Attribuita anch'essa a Salomone, prototipo del re saggio; e la saggezza era ritenuta qualità precipua dei re.

blema dell'origine di questa, cui vengono assegnate varie cause. E insiste sul concetto che Dio non ha distrutto, per esempio, gli abitanti di Canaan, pur potendolo fare, per pura misericordia. La saggezza degli Ebrei consiste d'altra parte nell'aver riconosciuto Dio: conoscere il potere del quale è «radice d'immortalità»; chè l'autore concepisce l'immortalità dell'anima e anche la sua preesistenza alla maniera platonica.

L'influenza platonica, e la stoica, appaiono chiare negli scritti di Filone d'Alessandria. Egli considera la Bibbia come sacra, opera rivelata, deposito di ogni sapienza, alla quale i filosofi greci sarebbero andati debitori di ogni verità da loro scoperta. Ma per sostenere questo era necessario scartare dal testo biblico non solo ogni allusione antropomorfica, ma tutto ciò ch'era contrario al concetto che Filone stesso si era fatto di Dio: e a tal fine lo soccorse l'interpretazione allegorica.

Dio è, per Filone, provato dalla causalità universale che postula un Primo Principio; ma Egli è assolutamente semplice, privo di attributi, immutabile, senza nome, inconoscibile all'uomo in maniera diretta; posto al disopra dell'essere e della conoscenza, egli è tale, che si può affermare di lui la sola esistenza, e definirlo solo in maniera negativa: chè predicare di lui qualche attributo od azione, è un riportarlo nella categoria del finito. Da pio Giudeo, Filone ha tuttavia bisogno di affermare il governo divino nel mondo: ma la sua repugnanza di platonico per la materia gli impedisce di accettare il Dio immanente degli Stoici. Egli immagina

perciò una serie di esseri, *logoi*, che colmano l'abisso tra Dio ed il mondo, tra l'infinito ed il finito: e trovano la loro unità in un *Logos* supremo, che è nello stesso tempo più cose: il principio creatore, l'idea archetipa, e la « parola di Dio » cioè l'ordine dato a Dio alle cose, od ai profeti, nella Bibbia; ed è nello stesso tempo l'archetipo della ragione umana, il che fa dell'uomo la creatura più prossima a Dio. La distinzione, di origine stoica, di questo Logos nell'uomo, in « interno » (ἐνδιάθετος) e « proferito » (περφορούμενος), cui ne corrisponde una del Logos universale solleva, però, alcune difficili questioni. Così Filone, in Alessandria, mentre otteneva nel Giudaismo scarsissimo seguito, poneva le basi per quell'alleanza del pensiero ellenico con la rivelazione biblica, da cui doveva svolgersi la teologia del Cristianesimo.

Le previsioni intorno al miracoloso fauciullo contenute nella IV ecloga di Virgilio lo fecero apparire nel Medio Evo quasi un profeta. La critica moderna ha definitivamente scartato questa leggenda: ma essa riconosce la possibilità che il poeta, il quale sospirava non senza malinconia

« felix qui rerum potuit cognoscere causas »

abbia derivato elementi per la sua descrizione del secolo d'oro, da quegli Oracoli della ps-Sibilla Eritrea che subirono con ogni probabilità un rimaneggiamento, allorchè, periti i Libri Sibillini nell'incendio del Campidoglio, l'anno prima che Silla assumesse la dittatura (82 av. Cr.), una commissione senatoriale fu spedita in Oriente a procurarsi un'al-

tra raccolta di oracoli. Così le profezie d' Isaia entravano in un' opera letteraria latina. Roma aveva riunito il mondo sotto il suo impero universale: e gli uomini aspiravano alla salvezza individuale, al conseguimento dell' immortalità, che ricercavano nei v. rî culti e nelle filosofie religiose, delle quali abbiamo tentato di segnalare approssimativamente le interferenze reciproche ed il sincretismo. Sul terreno così preparato, stava per cadere un granello di senapa.

BIBLIOGRAFIA

Una bibliografia completa delle opere relative agli argomenti accennati, richiederebbe probabilmente un grosso volume. Lo scopo della presente Introduzione è, d'altra parte, solo quello di fornire una guida a chi volesse dedicarsi all'appassionante studio della storia religiosa dei popoli mediterranei fino all'avvento del Cristianesimo. Le opere qui sotto elencate rappresentano perciò solo una serie di letture che si consigliano a chi volesse approfondire questo o quel punto. Queste indicazioni bibliografiche rappresentano perciò il frutto di un lavoro, per quanto possibile accurato, di selezione: che esigenze superiori di spazio e di economia delle parti vietano d'illustrare minutamente, come sarebbe forse stato desiderabile.

I. — OPERE GENERALI

A) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, sotto la direzione di I Hastings, 12 voll., Edimburgo, 1908-1921; CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 3^a ed.

1905 (trad. franc. sulla 2^a ed., 4^a ristampa, Parigi, 1921); G. F. MOORE, *History of Religions*, 2 voll., Edimburgo, 1914 e 1920 (trad. ital. di G. LA PIANA, Bari, 1922); N. TURCHI, *Manuale di Storia delle Religioni* (extra bibliche), 2^a ediz., Torino, 1922.

B) EDUARD MEYER, *Geschichte des Altertums*, 1^a e 2^a ed., Stoccarda (in contin.) MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 11^a ed., Parigi, 1912; HALL., *The Ancient History of the Near East*, Londra, 1913; VANDERVORST, *Israël et l'ancien Orient*, Préface de S. E. le Cardinal Mercier, Bruxelles, 1915; RAWLINSON, *Ancient Monarchies*, 3 voll., 2^a ed., Londra, 1871. Ci sembra superfluo ricordare i numerosi lessici e manuali di antichità, come le raccolte di fonti, e le enciclopedie in cui si possono occasionalmente trovare buoni articoli di specialisti su questo o quell'argomento, come le riviste, importantissima fra le quali il *Journal of the Royal Asiatic Society*; o le *Storie Universali*, dovute alla collaborazione di vari studiosi, come quella dell'Oncken, tradotta pure in italiano. Sull'Egitto, segnaliamo le storie del BUDGE, *History of Egypt*, del FLINDERS PETRIE, *A History of Egypt*. 4^a ed., 5 voll., Londra, 1899 ss. e del BREASTED, *Geschichte Aegyptens*.

II. — ANTICO TESTAMENTO

STORIA E RELIGIONE DEL POPOLO D'ISRAELE

A) *Testo, Versioni, Commenti generali*: Edizioni del testo ebraico di R. KITTEL, con la collaborazione di Dalman, Driver, W. Nowack e altri, Leipzig, 2^a ed., 1909; della *Trinitary Bible Society*, Londra (ma stampata a Vienna), 1894 e 2^a ed. (inferiore) ibid., 1907; di S. BAER (in volumi separati), Lipsia (rist.).

The Sacred Books of the Old Testament (la così detta « Bibbia Policroma ») testi critici, con traduz. e note: vari

voll. di diverso valore, sotto la direzione di P. HAUPT, Lipsia, 1893 (*in cont.*).

Tra le versioni inglesi, oltre la *Revised Version* inglese e americana, segnaliamo quella della JEWISH PUBLICATION SOCIETY di Filadelfia (« *The Holy Scriptures* » : i soli libri del canone Giudaico); tra le tedesche, quella del KAUTZSCH e collaboratori, *Die Heilige Schrift des A. T.*, Friburgo i B. e Lipsia (rist.); del GUNKEL e collaboratori, *Die Schriften des A. T.*, Gottinga, 1920 (*in cont.*); e dei singoli libri nell'opera di NOWACK e collaboratori *Handkommentar zum A. T.*, Gottinga (ristampe). Ottima la versione francese del P. CRAMPON, S. I.: *La Sainte Bible*, Parigi (rist.). Due buone traduzioni italiane sono in corso di pubblicazione, una di G. LUZZI (*La Bibbia*) e l'altra a cura di un gruppo di competenti professori del Pontificio Istituto Biblico, rispettivamente a Firenze ed a Milano.

Al citato commento del NOWACK, sono da aggiungere quelli del MARTI, *Kurzer Hand-Kommentar zum A. T.*, Tubinga, 1898-1904; l'*International Critical Commentary*, di Edimburgo, in varî volumi, tuttora incompleto; *The Cambridge Bible for Schools and Colleges*, varî voll. d'ineguale valore; KENT, *The Student's Old Testament*; e il grande *Cursus Scripturae Sacrae*, cattolico, ad opera dei PP. Cornély, Knabenbauer e Hummelauer; e la collezione delle *Etudes Bibliques*, che si viene pubblicando a Parigi.

B) Introduzione generale al V. T.:

1 a) *Encyclopaedia Biblica*, 4 voll., 1898-1902; *Dictionary of the Bible*, 4 voll., 1898-1902 e un *extravolume*, 1904; VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible* (catt.), Parigi, 1895 ss.

b) *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Parigi, 1909 ss. (*in contin.*); *The Catholic Encyclopaedia*, New York, 14 voll., 1898-1914; *The Jewish Encyclopaedia*, New York, 12 voll., 1901-06; *Real-Encyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche*, 3ª ed., Lipsia, 24 voll., 1896-1913.

2) NOGARA, *Nozioni bibliche*, FRACASSINI, *Che cos'è la*

Bibbia, Roma, 1910; PELT, *Histoire de l'Ancien Testament*, Paris, 1903.

Queste ultime opere, cattoliche, trattano non solo le questioni generali, ma anche la così detta *Introduzione speciale*, sui singoli libri; delle quali si occupa ancora POPE, *The Catholic Student's « Aids » to the Bible*, 2^a ed., Londra, 1918; in contrapposto con gli *Helps to the Study of the Bible* di Oxford, o con *The Cambridge Companion to the Bible*, sovente ristampati.

KENYON, *Our Bible and the Ancient manuscripts*, Londra, 1897; GEDEN, *Outlines of an Introduction to the Jewish Bible*; W. ROBERTSON SMITH, *The Old Testament in the Jewish Church*, 2^a ed., Edimburgo e Londra, 1892; S. R. DRIVER, *An Introduction to the Literature of the O. T.*, 9^a ediz., Edimburgo, 1913; G. BUCHANAN GRAY, *A critical Introduction to the O. T.*, Londra, 1913, e ristampa, New York, 1920; G. F. MOORE, *The Literature of the O. T. (Home University Library, n. 84)*: una trad. ital. è in preparazione; CORNILL, *Einleitung in das A. T.*; SELLIN, *Einleitung in das A. T.*, 3^a ed., Lipsia, 1920; STRACK, *Einleitung in d. A. T.*, 5^a ed., Monaco di Baviera, 1920; GAUTIER, *Introduction à l'Ancien Testament*, Losanna, 1914; HUEHN e SALVATORELLI, *La Bibbia*, Palermo, 1914.

C) Alle opere citate in (I-B) aggiungere soprattutto: EWALD, *Geschichte des Volkes Israels*, 1864-6; WELLHAUSEN, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, 7^a ed., 1914; e l'opera di B. STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, trad. in italiano nella collez. dell' Oncken, cit.; F. X. KUGLER S. I. *Von Moses bis Paulus*, etc., Münster in Westf., 1922; recens. del P. A. FERNANDEZ S. I. in *Biblica*, IV (1923), pp. 395-400.

D-1) SMEND, *Alttestamentliche Religionsgeschichte*; H. P. SMITH, *The religion of Israel*, 1914; I. P. PETERS, *The Religion of the Hebrews*, 1914; G. BARTON, *The Religion of Israel.*; LOISY, *La religion d'Israël*, 2^a ed., Paris, 1908 (trad. ital., Piacenza, 1910); FRIEDLAENDER, *Die Jüdische Religion*.

Tutte le opere sulla storia si occupano anche della religione. I. M. POWIS SMITH, *The moral Life of the Hebrew*, Chicago, 1923; BERTHOLET, *Kulturgeschichte Israels*, 1921.

2-a) CORNILL, *I profeti d'Israele* (trad. ital. di D. Latte e M. Beilinson), Bari, 1923; KIRKPATRICK, *The doctrine of the Prophets*, 3^a ed., Londra, 1906.

b) La maggior parte delle opere sui singoli profeti, e ampie bibliografie, si troveranno nei voll. dedicati a ciascuno nelle Collezioni menzionate in (II-A), o nelle opere citate in (II-B-2); G. RICCIOTTI, Can. Reg. Lat., *Il libro di Geremia*, Torino, 1923.

c) Anche qui vale l'osservazione fatta sopra.

Sulle fonti del Pentateuco, l'opera che ha determinato l'indirizzo della critica razionalistica, è quella di J. WELSHAUSEN: *Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A. T.*, 1889; CARPENTER and BATTERSBY, *The Hexateuch according to the Revised Version*, 2 voll., Londra, 1900; KOENIG, *Das Deuteronomium eingeleit, übersetzt und erklärt*, Lipsia, 1917. Per la posizione cattolica, si vedano le opp. cit. in (II-B-2) e più oltre.

d) Sul ritorno dall'esilio e la cronologia di Esdra e Necmia, oltre le storie e i commenti a questi libri e alle *Cronache*; KOSTERS, *Die Wiederherstellung Israels*, Heidelberg, 1895; KUENEN, *Die Chronologie des persischen Zeitalters in Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft*, 1894, pp. 212-254; E. MEYER, *Die Entstehung des Judenthums*, 1896; cfr. A. R. S. KENNEDY, in « *Expository Times* », 1897, pp. 265 segg.; VAN HOONACKER, *Néhémie et Esdras*, 1890 (estr. da *Muséon*); *La succession chronologique Néhémie-Esdras*, in *Revue Biblique*, XXXII (1923), pp. 481-494 e XXXIV (1924), fasc. 1^o.

e) Sui papiri di Elefantina, le recenti pubblicazioni di VAN HOONACKER, *Une communauté judéo-araméenne à Elephantine*, Londra, 1915 (*The Schweich Lectures for 1914*); COWLEY, *Jewish documents of the time of Ezra*, Londra, 1919,

(nella serie *Translations of Early Documents* della *Society for Promoting Christian Knowledge*).

f) MONTGOMERY, *The Samaritans*, Filadelfia, 1907.

g) LÉVY, *L'Ecclésiastique*, Parigi; STRAHAN, *The Book of Job*, Edimburgo, 1913; BALL, *The Book of Job*, Oxford, 1922.

h) KAUTZSCH e collaboratori, *Apokryphen und Pseudepigraphen d. A. T.* Lipsia, 1909; CHARLES e collaboratori, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.*, Oxford, 1914 (più aggiornata, ma per altri riguardi non migliore della collezione precedente); SZÉKELY, *Bibliotheca apocrypha*, vol. I. Friburgi Brisgoviae, 1913.

Traduzioni di varie opere della letteratura deuterocanonica e apocalittica sono nella serie menzionata più sopra (e); al CHARLES si devono traduzioni, edizioni, commenti in gran numero; inoltre una *Critical History of the Doctrine of Future Life*, 2ª ediz., Londra, 1913; un'esposizione del *Religious Development between the Old and the New Testaments*, (*Home University Library*, n. 94): non tutte le sue conclusioni sono ugualmente sicure.

DILMANN, *Das Buch Henoch übersetzt und erklärt*, Lipsia, 1853; MARTIN, *Le livre d'Hénoch*, Parigi, 1906; VITEAU, *Les Psaumes de Salomon*, Parigi, 1911; A. PINCHERLE, *Gli Oracoli Sibillini Giudaici* (Collezione « Graphé » n. 1) Roma, 1922; SCHECKTER, *Fragments of a Zadokite Work*, Cambridge, 1910; G. F. MOORE, *The Covenanters of Damascus*, in *Harvard Theological Review*, 1911, p. 330 ss.

i) E. SCHÜRER: *Geschichte des jüdischen Volkes im zeitalter Jesu Christi*, nella 3ª e 4ª edizione, 1898-1901; I. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, 2 voll. Parigi, 1914.

l) Come introduzione ad ogni studio sul Giudaismo, si vedano i due articoli *Christian Writers on Judaism* e *Intermediaries in Jewish Theology*, nella *Harvard Theological Review* rispettivamente, del 1921 e del 1922, di G. F. MOORE: un libro del quale sul Giudaismo ci risulta da notizie recenti (dic. 1923), in corso di stampa. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris 1909; ELBOGEN, *Die Religions-anscha-*

ungen der Pharisäer; VOLZ, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Lipsia, 1903; S. SCHECHTER, *Some aspects of rabbinical theology*, New York, 1910; MESSEL, *Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie* (Beifhefte des Zeitschrift für die Alt-Testamentliche Wissenschaft), Giessen, 1915; *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch*, *ibid.*, 1922; infine due opere introduttive alla Storia del Cristianesimo nell'età apostolica; di K. LAKE e F. J. FOAKES JACKSON, *The Beginnings of Christianity*, P. I. (*The Acts of the Apostles*), vol. I, Londra, 1920; e di E. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, vol. II, Stoccarda e Berlino, 1921.

Importante la serie di articoli del TOUZARD su *L'âme juive au temps des Perses* nella *Revue Biblique* dal 1916 al 1920, e del 1923, pp. 59-79; e il volume del DALMAN, *Die Worte Jesu*, Lipsia, 1898.

m) H. B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge (rist.); H. St. John THACKERAY, *The Septuagint and Jewish Worship*, Londra, 1921 (*The Schweich Lectures for 1920*).

n) SIEGRIED, *Philo von Alexandria*, Iena, 1875; DRUMMOND, *Philo Judaeus and the Jewish-Alexandrian philosophy*, Londra, 1888; BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Ph. d'Al.*, Parigi, 1908; LAGRANGE, *Vers le Logos de Saint-Jean: le Logos de Philon*, in *Revue Biblique*, 1923.

o) Le decisioni della Commissione Biblica si trovano in FONCK, *Documenta etc.*, Roma, Pont. Ist. Biblico.

III. — I POPOLI CLASSICI

A-1.) Alle opere indicate in (I-B) e nella bibliografia della *Storia Greca* di E. CICCOTTI (Firenze, 1922) aggiungiamo soltanto: BOTSFORD, *Hellenic History*, New York, 1922; G. F. HILL, *Sources for Greek History between the Persian and Peloponnesian Wars*, Oxford, 1897; P. N. URE, *The*

Origin of Tyranny, Cambridge, 1922; T. R. GLOVER, *From Pericles to Philip*, Londra, 1917.

2) HARTMANN e KROMAYER, *Storia romana* (trad. ital. di G. Cecchini), Firenze, 1922; con ampia bibliografia.

3) Alle più note storie della letteratura greca piace qui aggiungere l'ottimo manuale di W. C. WRIGHT, *Greek Literature*, New York, 1907; J. B. BURY, *The Ancient Greek Historians*, Londra, 1909.

B-1) v. (I-A). FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*; A. FAIRBANKS, *Handbook of Greek Religion*, New York, 1910; O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, 1897-1906; E. JANE HARRISON, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, 2ª ed. Cambridge, 1908; G. MURRAY, *Four stages of Greek Religion*, New York, 1912; R. L. FARNELL, *The Higher Aspects of Greek Religion*, (Hibbert Lectures, 2ª serie), Londra, 1912; *The Cults of the Greek States*, 5 voll., Oxford, 1891-1909; I. DEMPSEY, *The Delphic Oracle*, Oxford, 1918; R. PETTAZZONI, *La Religione nella Grecia antica* (*Storia delle Religioni*, 3), Bologna, 1921; F. M. CORNFORD, *Greek Religions Thought*, Londra, 1923.

2) v. (I-A). W. WARDE FOWLER, *The Religious Experience of the Roman People*, Londra, 1911; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, München, 1912.

3-a) SEYMOUR, *Life in the Homeric Age*, 2ª ed., New York, 1914; A. LANG, *The World of Homer*, Londra, 1910.

b) A. DIÈS, *L'évolution de la théologie dans les philosophes grecs* (fino a Socrate) in *Revue d'Histoire et de Littérature religieuse*, 1906; DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Parigi, 1904; C. H. MOORE, *The Religious Thought of the Greeks*, Cambridge, Mass, 1916; E. ROHDE, *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglauben bei den Griechen*, 3ª ed., Lipsia, 1903 (trad. it. di E. Codignola e A. Oberdorfer, Bari, 1916); LEWIS CAMPBELL, *Religion in Greek Literature*, Londra, 1908.

c) LOUIS, *Doctrines religieuses des philosophes grecs*, Parigi, 1909; E. CAIRD, *The Evolution of Theology in the*

Greek Philosophers, 1904; E. ZELLER, *Die philosophie der Griechen*, 1892-1909; *Compendio di Storia della filosofia greca* (trad. ital. di V. Santoli), Firenze, 1921; GOMPERZ, *Griechische Denker* (trad. franc.); BURNET, *Greek Philosophy. From Thales to Plato*, Londra, 1914; *Early Greek Philosophy*, 3^a ed., Londra, 1920.

d) A. LOBECK, *Aglaophamus, sive de theologiae mysticae Graecorum cuusis*, Berlino, 1924; N. TURCHI, *Le religioni misteriosofiche del mondo antico*, Roma, 1923; *Fontes hystoriae mysteriorum* (collezione *Graphè*, n. 3), Roma, 1923; FRACASSINI, *Il misticismo greco e il Cristianesimo*, Città di Castello, 1923; LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Parigi, 1919; R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Lipsia, 1910; *Das Iranische Erlösungsmysterium*; F. CUMONT, *Le religioni orientali nel paganesimo romano* (trad. ital. di L. Salvatorelli), Bari, 1913; *Astrology and Religion among the Greeks and Romans (American Lectures on the History of Religion, 8)*, New York e Londra, 1912; *Afterlife in Roman Paganism (The Silliman Lectures)*, New Haven, Conn., 1922; I. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'Empire Romain*, P. I, t. 2, Parigi, 1911; C. CLEMEN, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Giessen, 1913. L'influenza dei misteri sul Cristianesimo, affermata dal Reitzenstein e dal Loisy, è invece negata o molto ridotta, dal Clemen e dal Fracassini. L'opera del Turchi, di carattere espositivo, costituisce la migliore introduzione allo studio dell'argomento.

* * *

Nella Bibliografia si è cercato di evitare per quanto possibile di nominare un'opera due volte e di rimandare ad articoli di riviste o di enciclopedie; tra i quali vanno pur segnalati quelli di E. Kautzsch, sulla Religione d'Israele e di R. L. Farnell sulla religione greca, nel *Dictionary of the*

Bible e nell'*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, rispettivamente.

Nel testo si è cercato di seguire, per i nomi, una regola costante, riducendoli, per quanto possibile, ad una forma consona alla lingua italiana e rinunciando alle trascrizioni, o imperfette, e perciò inutili, o comprensibili, per l'inevitabile uso di numerosi segni diacritici, ai soli specialisti.

IL NUOVO TESTAMENTO

1.) — « Il Regno dei cieli è simile al lievito, che una donna prende e mescola con tre misure di farina, fino a che tutta la pasta sia fermentata » (*Mt.*, XIII, 33).

La prima generazione cristiana, che ci ha trasmesso questa parabola di Gesù, sentì certamente che, se umili erano stati gli inizi della predicazione evangelica, grande, prodigiosa era la sua forza di espansione, immensa la sua capacità di saturare di sè il mondo intero. A distanza di tanti secoli lo storico, che non abbia l'animo ottenebrato da preconcetti, deve convenire in questo giudizio e accostarsi con reverenza alla primitiva letteratura cristiana.

Non ci è conservata tutta questa letteratura, nè tutta quella che ci è conservata è raccolta nel Nuovo Testamento ; tuttavia dobbiamo ritenere che gli scritti neo-testamentari rappresentino le opere più importanti di essa, quelle che le comunità cristiane conservarono con più zelo e che, fin dalla metà del

secondo secolo, avevano raccolto insieme e leggevano periodicamente nelle assemblee liturgiche.

Perciò in questo capitolo studieremo unicamente gli scritti del canone neo-testamentario, riservando al capitolo seguente l' esame di quelle opere che, pur essendo contemporanee, o anche anteriori a qualcuno degli scritti neo-testamentari, non furono giudicate dalla Chiesa primitiva fornite di tali requisiti da dover esser annoverate fra gli scritti ispirati.

Tra gli scritti neo-testamentari i primi, non per la data della loro composizione, ma perchè narrano gli inizi del Cristianesimo sono i quattro Vangeli, che la tradizione canonica ci dà nel seguente ordine : Matteo, Marco, Luca e Giovanni. Anche a una superficiale lettura di essi risulta subito, a prima vista, la profonda differenza tra i primi e il quarto : opere narrative, espositive, i primi ; spiegazione mistica e filosofica dei dati storici della vita di Gesù, il quarto. Perciò, da quando la critica storica si è volta allo studio della vita e del pensiero di Gesù, si è addentrata soprattutto nell' esame dei primi tre Vangeli, che, appunto perchè concordano nelle grandi linee e ci permettono di dare uno sguardo d'insieme sul comune argomento della loro narrazione, sono chiamati *Sinottici*, con vocabolo introdotto nella terminologia scientifica fin dal secolo XVIII.

* * *

Un più accurato esame e confronto dei Vangeli sinottici ci mostra che, mentre le somiglianze tra di loro sono spesso così intime che il racconto di due, talora anche di tre evangelisti concorda quasi alla

lettera, salvo qualche trascurabile differenza di parole e di frasi, le divergenze, in alcuni punti, sono parimenti notevoli.

A spiegare queste somiglianze e queste divergenze già segnalate, in parte, dall' antichità cristiana, la critica moderna ha escogitato varie ipotesi, le principali delle quali riferiremo brevemente.

Si è pensato, in principio, che i nostri Sinottici derivino direttamente dalla tradizione orale, che avrebbe conservato il ricordo dei detti e dei fatti di Gesù; e che le loro divergenze si spieghino con l' indole e lo scopo particolare di ognuno di essi. Indubbiamente alla tradizione orale dobbiamo far risalire il primo nucleo del racconto sinottico, ma non si può ammettere che esso derivi *direttamente* dalla tradizione orale, perchè le coincidenze, spesso verbali, tra i tre Vangeli, rivelano l' utilizzazione di una o più fonti scritte.

Ripudiata l' ipotesi della tradizione orale, quale fonte diretta dei Sinottici, si pensò che essi derivassero da una sola fonte scritta, che alcuni identificarono con l' attuale Vangelo di Matteo, al quale Marco e Luca avrebbero attinto, modificandolo, ampliandolo o abbreviandolo, altri con un *protevangelo* scritto in aramaico, del quale i nostri Sinottici rappresenterebbero delle versioni greche, scritte in luoghi ed epoche diverse.

Ma anche questa ipotesi parve insufficiente, nel suo semplicismo, a spiegare la complessità del problema sinottico e fu prospettata un' altra ipotesi, ora sostenuta dalla grande maggioranza dei critici, che fa risalire i Sinottici a più fonti scritte, delle

quali due fondamentali: 1^a) una breve narrazione della vita di Gesù, che essendo stata utilizzata soprattutto dall'attuale Vangelo di Marco, fu chiamata dai critici tedeschi *Ur-Marcus* (o Marco primitivo); 2^a) una raccolta di detti di Gesù (Λόγια) che i critici hanno convenzionalmente designato con la lettera *Q* (*Quelle* — *fonte*) alla quale si riporterebbero i discorsi e le parabole di Gesù, che si trovano nei Vangeli di Matteo e di Luca in forma presso che identica.

Circa poi le relazioni tra l' *Ur-Marcus* e *Q* e i rapporti reciproci dei nostri Sinottici tra loro e con queste due fonti, varie sono le opinioni dei critici, nè qui è il caso di esporle.

Indubbiamente il Vangelo di Marco, nella sua forma attuale, è anteriore agli altri due e rispecchia la tradizione più antica; Matteo e Luca invece hanno utilizzato l' *Ur-Marcus* (o più probabilmente il Marco attuale), la raccolta dei Λόγια (*Q*) e altre fonti non bene identificate, e hanno fuso questo materiale in un' opera organica intesa a presentarci sotto un particolare punto di vista l'insegnamento di Gesù. Altri critici invece sostengono che il Vangelo di Matteo è una versione e un rimaneggiamento di un antichissimo Vangelo aramaico, anteriore anche al Vangelo di Marco.

Circa poi la data di composizione dei Sinottici, gli scrittori cattolici e qualcuno fra i protestanti (tra i quali anche l' *Harnack*) la fissano prima della distruzione di Gerusalemme (70 d. C.); invece la grande maggioranza dei critici protestanti e razionalisti porta la data di Matteo e di Luca almeno,

se non di Marco, tra il 70 e il 100 d. C. E' definitivamente abbandonata dalla critica seria l'ipotesi della scuola di Tubinga, che faceva dei Sinottici tardive compilazioni del secondo secolo.

2.) — Secondo il racconto dei Sinottici, esaminato e discusso in ogni sua parte dalla critica moderna, confrontato con le fonti storiche contemporanee, Gesù avrebbe iniziato la sua predicazione nell'anno 28 dell'era nostra, quando già da molti anni il popolo ebraico era sottomesso alla dominazione romana; delle regioni dove si svolse in modo speciale la predicazione di Gesù la Galilea era governata dal re Erode Antipa, della dinastia Idumea, tributario di Roma, e la Giudea amministrata direttamente da un procuratore romano, Ponzio Pilato.

Giovanni il Battista era già apparso sulle rive del Giordano e aveva iniziato la sua predicazione di penitenza, annunciando prossimo l'avvento del Regno di Dio, imponendo a sè e ai suoi seguaci la più aspra ascesi che solo avrebbe potuto prepararli degnamente a parteciparvi; ma la sua attività missionaria era stata troncata da Erode Antipa, che l'aveva fatto imprigionare e poi uccidere. Gesù, che dalla sua terra d'origine, Nazareth in Galilea, era venuto alle rive del Giordano per ricevere il battesimo di purificazione amministrato dal nuovo profeta e che dopo, probabilmente, era tornato in patria, all'annuncio della prigionia del Battista iniziò la sua predicazione (*Mc.*, I, 14-15). A differenza di Giovanni egli annunciò il Regno non nell'ascesi e nella mortificazione esteriore ma nella gioia e nella letizia spirituale, e del Regno,

che presto si sarebbe inaugurato, si annunciò non solo il banditore, ma anche l'instauratore: il Messia. La sua predicazione, se in Nazareth non ottenne successo (*Lc.*, IV, 16-30), nelle città e nei borghi vicini invece attrasse presto a lui gran numero di discepoli e di uditori, che, dimentichi di ogni loro occupazione, seguivano ovunque il Maestro e da Lui ricevevano non solo i più alti insegnamenti, ma spesso anche prodigiosa guarigione di mali fisici e morali.

Ma Erode Antipa s'insospettisce del nuovo predicatore e cerca di impadronirsi di lui per metterlo a morte (*Lc.*, XIII, 31). Gesù allora, seguito sempre dai discepoli, si allontana momentaneamente dalla Galilea e si spinge fino sulla costa del mare, nei dintorni di Tiro e di Sidone (*Mc.*, VII, 24); di lì passa alla regione palestinese, che era governata da un altro figlio di Erode il Grande, Filippo. A Cesarea domanda ai discepoli chi credono che egli sia. E Pietro risponde: — Tu sei il Cristo. — E' la proclamazione messianica (*Mc.*, VIII, 27-30).

Ormai si avvicina la Pasqua e Gesù decide di passarla a Gerusalemme; perciò vi si avvia lungo il Giordano, traversando di nuovo la Galilea (1). L'entrata a Gerusalemme rappresenta il culmine del breve periodo missionario di Gesù: non solo i discepoli, ma la folla intera acclama in lui il Messia: un'ondata di entusiasmo percorre la città santa, affollata, nella occasione della sacra ricorrenza, da pellegrini con-

(1) Alcuni critici, seguendo il Vangelo di Giovanni, sostengono che Gesù è stato a Gerusalemme anche altre due volte, prima della sua passione.

venuti da ogni parte del mondo giudaico (*Mc.*, XI, 1-10).

Ma i Farisei, rappresentanti della vecchia tradizione religiosa, osteggiano il nuovo predicatore, la cui dottrina pare a loro rivoluzionaria e sovvertitrice, perchè travolge tutto il vano ciarpame del loro formalismo esteriore. Il popolo, nutrito delle aspettative profetiche e delle speranze apocalittiche, crede di scorger in Gesù il Messia tradizionale, il rivendicatore dei diritti d'Israele, e rimane disilluso nell'accorgersi che egli non si fa sostenitore delle sue aspirazioni politiche, ma unicamente banditore di un rinnovamento morale.

La predicazione di Gesù a Gerusalemme è di un'audacia straordinaria; il suo disprezzo per i Farisei prorompe aperto: la catastrofe è imminente.

Nel primo giorno degli azzimi infatti Gesù, dopo aver celebrato con i discepoli il banchetto pasquale e avervi pronunciate le memorabili parole dell'istituzione eucaristica (*Mt.*, XXVI, 26-29; *Mc.*, XIV, 22-25; *Lc.*, XXII, 15-20; cfr. anche *1^a Cor.*, XI, 23-25) e dopo aver passata parte della notte nell'angoscia e nella preghiera, è arrestato da un manipolo di sgherri mandati dal gran sacerdote.

Denunciato all'autorità romana come sovvertitore dell'ordine pubblico, è condannato a morte dal procuratore Ponzio Pilato che cede alle pressioni del partito farisaico e dei sacerdoti del tempio, ed è crocifisso su una piccola collina sovrastante Gerusalemme, il Golgota. E' sepolto la sera stessa della morte; ma, due giorni dopo, le pie donne che recavano al suo sepolcro aromi per ungerne il corpo,

trovano la tomba vuota (*Mc.*, XVI, 1-4), e i discepoli che si erano dispersi durante il processo fatto al loro Maestro, lo vedono riapparire tra loro il terzo giorno dopo la sua morte, e poi ancora più volte (1), fino al momento in cui egli risale alla gloria del Padre (*Lc.*, XXIV, 50-53).

3.) — Nel breve periodo della attività pubblica di Gesù, sono da collocarsi tutti i discorsi e le parabole che gli evangelisti raggruppano in vario modo, a seconda del loro particolare scopo edificativo.

Questo materiale, scarso in Marco, è abbondantissimo in Matteo e in Luca, che sono le fonti più ampie per lo storico che voglia studiare l'insegnamento di Gesù.

L'annuncio che nella sua concisione rispecchia completamente il valore rinnovatore della buona novella, è quello che troviamo registrato in Matteo, ma che in forma presso che identica ritroviamo anche in Marco: Μετανοεῖτε. ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. (*Mt.*, IV, 17 ; *Mc.*, I, 1-15.). Gli elementi fondamentali della predicazione di Gesù sono dunque due: la μετάνοια e la βασιλεία.

La parola μετάνοια, come è stato osservato dai filologi, nel Nuovo Testamento assume il preciso significato di « capovolgimento dei comuni valori della vita in vista di altri valori eterni, imperituri; tra-

(1) Il racconto più completo delle apparizioni del Cristo risorto è in Luca (*Lc.*, XXIV); cfr. anche *Mc.*, XVI, 9-20; *Mt.*, XXVIII; *1^a Cor.*, XV, 3-8.

sformazione radicale dell'animo e del sentimento operato dallo spirito di Dio »; ben più dunque che il semplice *penitenza* col quale i più dei traduttori italiani, seguendo pedissequamente la Vulgata, rendono il termine greco. La *penitenza*, il rimorso delle colpe passate, non è che un elemento della *μετάνοια*.

Questa *μετάνοια* appare da Gesù stesso applicata alle valutazioni correnti del mondo nel famoso *Discorso della montagna*, che in Matteo ci presenta, organicamente raccolto in un corpo unico, quel che Luca, forse più fedele alla primitiva tradizione, ha disseminato qua e là nel suo Vangelo (Cfr. *Mc.*, V, 3 — VII, 27; *Lc.*, VI, 20-49; VIII, 16; XI, 1-13; XII, 22-34 ecc.).

Il primo rinnegamento, che la *μετάνοια* spinge a operare è quello delle ricchezze, del benessere sociale. Nel Vangelo di Luca, parallelamente alla beatitudine promessa ai poveri v'è una tremenda maledizione per i ricchi (*Lc.*, VI, 20-24). La ricchezza è, secondo l'insegnamento di Gesù, tra i vincoli che tengono più tenacemente avvinto alla terra l'uomo, tra le forze che più disgregano e dividono l'umanità. Perciò egli ammonisce che chi vuol seguirlo deve lasciare ogni preoccupazione materiale e aver fiducia in Dio, che non è soltanto il Creatore e il Signore onnipotente di tutte le cose, ma anche il Padre buono e misericordioso che non farà mai mancare ai suoi figliuoli quello di cui essi hanno bisogno per la loro vita materiale. Egli è il Padre che fa sorgere splendenti i gigli del campo, e non fa mancare il cibo agli uccelli del cielo; potrebbe forse dimenticare le sue creature più dilette, gli uomini? Abbiano essi fiducia in lui

e cerchino la giustizia e la gloria sua; il resto l'avranno in soprappiù (*Mt.*, VI, 25-34).

Eguale disinteresse mostrano i Sinottici di fronte al mondo politico. Tanto maggior valore ha questo secondo rinnegamento in quanto gli Ebrei, al tempo di Gesù, erano oppressi dalla dominazione straniera, e fino allora, quasi sempre, ogni movimento religioso era stato presso di loro accompagnato da un risveglio del sentimento nazionale. Niente di tutto questo troviamo nell'insegnamento di Gesù. Ai Farisei, che, per comprometterlo di fronte all'autorità romana, gli domandavano se era lecito o no pagare il tributo a Cesare, Gesù rispose, dopo essersi fatto mostrare la leggenda incisa sopra una moneta, « Restituite a Cesare quel che è di Cesare, ma a Dio quel che è di Dio » (*Mc.*, XII, 13-17). La risposta di Gesù non implica, come ripetono molti dei commentatori, il riconoscimento dell'autorità politica e la legittimazione del suo potere, ma sta ad affermare, piuttosto, l'assoluto disinteresse che chi ha di mira il Regno di Dio deve avere di fronte a ogni potere politico, necessariamente limitato alla sfera della pura esteriorità.

Nè si salva dal rinnegamento voluto da Gesù il mondo dei valori culturali. I discepoli scelti da Gesù a cooperatori della sua predicazione sono povera, umile gente; rozzi pescatori o pubblicani, uomini il cui mestiere non richiedeva davvero un'alta cultura. I dotti, i sapienti della terra sono rappresentati nel Vangelo dagli Scribi e dai Farisei, che, trionfanti della loro scienza umana, non sono capaci d'intendere la parola rinnovatrice di Gesù. Ai discepoli che con-

tendono sul primato, il Maestro proclama : « Se non diverrete come fanciulli, non entrerete nel Regno dei cieli » (*Mt.*, XVIII, 1-3).

Ma dove la *μετάνοια* si opera più radicalmente è nel campo dei valori etici e religiosi. Di fronte al tradizionalismo della legge mosaica Gesù proclama la libertà della nuova legge, non scritta su tavole di marmo, ma da Lui rivelata nella sua pienezza agli uomini.

Ognuno dei precetti positivi della vecchia legge è da Gesù mostrato insufficiente. Egli, con la più profonda analisi psicologica che sia mai stata fatta, penetra nel cuore degli uomini e vi colpisce le più riposte intenzioni, i pensieri più occulti e in essi, ben più che nelle azioni esteriori, colloca la responsabilità, il merito o il demerito. Al codice scritto della legge mosaica Gesù sostituisce non un codice vero e proprio, non un insieme di leggi positive, ma l'enunciazione di alcuni principî generali, in base ai quali soltanto deve esser giudicata ogni azione umana. E' questo il valore tremendamente innovatore dell'insegnamento di Gesù e in questo sta la ragione dell'opposizione implacabile che i Farisei gli han fatto e delle durissime parole che Gesù, per tutti annunciatore della pace e della letizia, ha solo per loro.

I Farisei sono i tipici rappresentanti di quella ristretta mentalità, che, ammantandosi di pietà e di falso zelo religioso, pretende di avere in sè la norma infallibile per giudicare del bene e del male, e con una congerie di meschine restrizioni e di rigorose osservanze esteriori stanca e infastidisce gli uomini,

nascondendo loro la grandezza della rivelazione religiosa. Tremenda è la frase con la quale Gesù definisce il loro atteggiamento spirituale: « Guai a voi, Scribi e Farisei, ipocriti, che chiudete il regno dei cieli agli uomini; voi non vi entrate e non lasciate che gli altri vi entrino » (*Mt.*, XXIII, 13-14). Per la mentalità farisaica sconcertante è la attitudine di Gesù. Egli mangia insieme con i pagani, egli accoglie benignamente la peccatrice pentita (*Lc.*, VII, 36-39), egli si rivolge con amore a Zaccheo, capo dei pubblicani di Gerico (*Lc.*, XIX, 1-10), egli pare trovarsi a suo agio solo quando è tra i disprezzati della terra, tra coloro che la morale comune mette all'ultimo gradino della scala sociale.

Esaminando questo atteggiamento di Gesù qualche critico ha affermato che egli, esigendo dai suoi adepti la rinuncia a ogni effettiva partecipazione alla comune vita degli uomini, disgrega la compagine sociale, ed è perciò il più audace assertore dell'individualismo religioso. E in questo individualismo religioso molti critici protestanti, fra i quali l' Harnack, fanno consistere l'essenza del Cristianesimo. Ma all' Harnack si può rispondere che l'individualismo nell'insegnamento di Gesù non è che apparente, in quanto la separazione dalla società circostante è da lui voluta unicamente per liberare l'uomo da ogni rapporto fittizio, convenzionale, con il mondo e unirlo con un vincolo più generale a tutti i suoi simili. Chi legga nel *Discorso della montagna* che chiunque dice stolto al proprio fratello è reo di una colpa gravissima, paragonabile a quella in cui incorrono i malfattori che vengono giustiziati, il cui cadavere è gettato in

luogo infame (*Mt.*, V, 22); chi trovi detto nel Vangelo che il più grande comandamento di tutta la legge è quello dell'amore fraterno (*Mc.*, XII, 28-34), si convincerà facilmente che l'etica evangelica, lungi dall'essere un'etica individualistica, considerando nell'uomo quello che la sua natura ha di più universale, lo rende veramente capace di sentirsi fratello di tutti gli altri uomini.

4.) — L'altro elemento fondamentale della predicazione di Gesù è la βασιλεία τοῦ Θεοῦ, il regno di Dio.

Indubbiamente questo secondo elemento non può essere studiato se non richiamando alla mente quello che il Regno di Dio significa per il pio israelita del primo secolo, familiare non solo con la letteratura profetica del Vecchio Testamento, ma anche con la letteratura apocalittica che fiorì nel periodo che va dal 200 a. C. al 100 d. C., e che recenti ritrovamenti e indagini ci permettono ormai di poter conoscere nei suoi elementi fondamentali. Tutta questa letteratura, alla quale abbiamo accennato nel capitolo precedente, non ci si presenta come un tutto organico; anzi la sua caratteristica è di darci le più svariate concezioni del Regno di Dio, da quella prettamente materialista del libro dei Giubilei a quella puramente spirituale dell'Enoch etiopico (91-106).

L'idea prevalente è tuttavia che il Regno di Dio sarà l'affermazione della bontà e della giustizia di Dio, il trionfo degli innocenti oppressi, la vittoria dei buoni che vivranno una vita felice sulla terra. Per lo più dal Regno di Dio non è escluso un concetto

politico, perchè esso è spesso rappresentato come la rivendicazione d' Israele e la sottomissione a esso dei popoli pagani, che, o si convertiranno o saranno distrutti. La scena del Regno di Dio è, dai più fra gli scrittori apocalittici, collocata sulla terra, su una terra trasformata, atta al soggiorno e alla beatitudine dei giusti. Altri invece fissano la dimora dei giusti nei cieli e fanno della terra soltanto la sede del regno messianico, temporaneo e anteriore alla fine del mondo.

Quale è stato l' atteggiamento di Gesù di fronte a questa concezione, così diffusa nel primo secolo dell' èra nostra ? Alcuni critici affermano che l' insegnamento di Gesù non differisce in nulla da quello dei suoi contemporanei, altri trovano invece che esso è radicalmente diverso dalle comuni concezioni giudaiche.

Indubbiamente il punto di partenza dell' insegnamento di Gesù è l' idea del Regno diffusa fra i suoi contemporanei ; Egli non poteva non usare la terminologia corrente ; e quando diceva *Regno di Dio* usava certamente una frase familiare ai suoi uditori.

Ma di questa concezione del Regno, Gesù insegnava soltanto l' elemento fondamentale : cioè la fiducia che prima della fine del mondo, ritenuta prossima da molti dei suoi contemporanei, sarebbe avvenuta una palingenesi universale per la quale, dopo un periodo di calamità e di disastri cosmici, il Figlio dell' Uomo, il Messia, sarebbe apparso nella sua gloria e avrebbe giudicato il mondo, assegnando a ognuno la sua sorte. Dalla concezione giudaica venivano scartati invece senz' altro due elementi secondari, che

sarebbero stati in stridente contrasto con l'etica di Gesù: l'elemento politico, e l'elemento eudemonistico.

Nei Sinottici infatti non si può trovare neppure un accenno in favore delle speranze nazionali del popolo d'Israele. Abbiamo già accennato alla risposta di Gesù circa il tributo da pagarsi a Cesare (*Mc.*, XII, 13-17); egualmente significativo è l'episodio del centurione di Cafarnao (*Mt.*, VIII, 5-13), e di Zaccheo (*Lc.*, XIX, 1-10).

In ambedue i casi Gesù afferma che non l'appartenenza materiale, carnale, al popolo d'Israele, dà diritto di partecipare al Regno di Dio, ma soltanto la fede nel Figlio dell'Uomo.

Eguale combattuta è da Gesù l'interpretazione eudemonistica del Regno di Dio. Il Messia non istaurerà il suo Regno sulla terra, lasciando agli uomini, pur trasfigurati, la loro natura fisica, ma lo fonderà unicamente nei cieli, là dove le leggi che regolano la vita degli uomini sulla terra saranno annullate. Ai Sadducei, che insidiosamente gli chiedono quali saranno, nella risurrezione, i rapporti fra i sessi, Gesù risponde: « Quando risorgono da morte, nè sposano, nè sono sposati, ma sono come angeli ne' cieli » (*Mc.*, XII, 18-27).

Invece sul comune fondo della tradizione giudaica Gesù aggiunge altre concezioni che sono proprie esclusivamente del suo insegnamento. La condizione per partecipare al Regno di Dio è secondo Gesù, la *μετάνοια*. E' questa la grande differenza tra le concezioni apocalittiche del tempo e l'insegnamento di Gesù. L'inaugurazione del Regno era, per la mentalità

giudaica contemporanea, in gran parte, un avvenimento esteriore, per il quale non occorre una preparazione così intensa come quella che Gesù chiede ai suoi adepti. Invece per Gesù la condizione per essere ammessi al Regno è la *μετάνοια*. Non può partecipare al Regno, affermazione della bontà e della giustizia, chi sia legato alle passioni della terra e abbia l'animo incline alle cose della carne. Se il Regno di Dio è qualche cosa di radicalmente nuovo nell'economia della storia, esso richiede attitudini particolarmente nuove. Non v'è *βασιλεία* senza *μετάνοια*.

* * *

Altro elemento caratteristico dell'insegnamento di Gesù è l'aspettativa intensa, fervida, fiduciosa del Regno di Dio. Più che in quella parte dei Sinottici che descrive le ultime vicende del mondo con termini certo improntati alla terminologia usuale, l'*Apocalisse sinottica*, come viene chiamata comunemente per distinguerla dall'*Apocalisse giovannea* (*Mt.*, XXIV-XXV; *Mc.*, XIII; *Lc.*, XXI, 5-36), l'insegnamento escatologico di Gesù si può desumere dalle sue magnifiche parabole. Attraverso una grande ricchezza di similitudini, prese dalla vita dei campi, dalle faccende domestiche, dalle consuetudini giudaiche, da tutto quello insomma che più facilmente poteva esser rappresentato anche alla mente del più rozzo uditore, Gesù afferma due concetti: 1°) che il Regno di Dio è la cosa più preziosa di quante esistano, per la quale conviene lasciar subito ogni possesso e ogni felicità della terra; 2°) che il Regno verrà all'improvviso e che perciò bisogna essere sem-

pre vigilanti e abituarsi a considerare caduche e temporanee le cose umane.

L'aspettativa intensa del Regno e la trasformazione che si chiede al fedele in vista di esso, fanno sì che il Regno, realtà futura in origine, diventi realtà presente per chi viva di esso.

Se il Regno è l'affermazione incontrastata della bontà e dell'amore, chi per prepararsi s'innalza al disinteresse più eroico, al dispregio più profondo delle cose del mondo, chi cerca, in una parola, di essere perfetto come lo è il Padre nei cieli (*Mt.*, V, 48), già vive nel Regno, già è trasfigurato nella gloria. E' questo il significato della risposta di Gesù ai Farisei, che gli domandavano quando sarebbe venuto il Regno di Dio. Ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντός ὑμῶν ἐστίν. Il Regno di Dio è in mezzo a voi — non *dentro di voi* come traducono l'Harnack e altri interpreti (*Lc.*, XVII, 20-21).

Il Regno di Dio si avvera già, in parte, quando v'è il Cristo che lo annuncia e v'è chi crede al suo annuncio. Nella frase di Luca c'è in germe quella interpretazione mistica del Regno di Dio, che, prendendo il sopravvento quando le speranze escatologiche, vive fra i contemporanei di Gesù, saranno cessate, identificherà il Regno di Dio con la Chiesa, la società di quanti partecipano alla fede cristiana.

Da quanto abbiamo detto sopra si rileva che l'escatologia evangelica non è che l'integrazione e la conseguenza dell'etica. L'elemento escatologico è fortissimo nei Sinottici; la parola e il concetto di βασιλεία vi sono frequentissimi, ma esso non è mai disgiunto dall'elemento etico, che rappresenta certo

la parte preponderante dell'insegnamento di Gesù. Il Regno di Dio è realtà futura, ma chi per attuarlo si trasforma radicalmente, ne vive già, come in una realtà presente. Perciò le parole che meglio sintetizzano l'insegnamento di Gesù sono veramente quelle di Matteo sopra ricordate.

5.) — Molto han discusso i critici razionalisti sulla cosiddetta *coscienza messianica* di Gesù. Il problema criticamente si può porre così: ebbe Gesù chiara coscienza e piena consapevolezza d'essere il Messia, il Cristo, vaticinato dai Profeti, o invece furono i primi cristiani ai quali risale il racconto sinottico, ad attribuirgli questo titolo e questa funzione? Risolto questo problema, se ne presenta un altro ancor più grave: Gesù nei Vangeli sinottici ci è presentato veramente come *Dio*, come *Signore*, conformemente all'insegnamento di Paolo e di Giovanni, o no?

Di questi gravi problemi, sollevati dai critici razionalisti, molto si sono occupati i più recenti studiosi.

Circa la messianicità di Gesù i critici conven-
gono ormai nel riconoscimento di essa.

Infatti anche il titolo col quale più comunemente Gesù è designato nei Sinottici — *Il Figlio dell'uomo* — non è più nei Vangeli semplicemente una parafrasi semitica per dire *uomo*, ma ha preso il valore di un vero e proprio titolo messianico.

Ma si è osservato che Gesù permette che gli apostoli e il popolo gli diano altri titoli: cioè quello di Χριστός (Cfr. *Mc.*, VIII, 30) e quello di Υἱὸς τοῦ Θεοῦ — *Figlio di Dio* (*Mc.*, XIV, 61; *Mt.*, XIV, 33;

XVI, 16 ecc.) dei quali il secondo non esprime soltanto il carattere messianico di Gesù, ma anche una particolare relazione di fronte a Dio, al Padre comune di tutti i fedeli. I critici hanno molto discusso circa il valore che si deve dare a questi titoli e circa i rapporti tra Gesù e il Padre nei Vangeli sinottici. Il Bousset, in un' opera che suscitò grande scalpore, ha sostenuto che nella coscienza della primitiva comunità cristiana Gesù non era altro che il Messia e che l'appellativo *Κύριος*, col quale è esplicitamente riconosciuta la divinità di Gesù, si introdusse più tardi nella comunità cristiana per opera soprattutto di S. Paolo, il quale a sua volta avrebbe subito l'influenza dell'ambiente ellenistico. La teoria del Bousset tuttavia è stata molto discussa e criticata, e non solo dai cattolici.

Molti critici, pur ammettendo che i Sinottici non ci forniscono elementi sufficienti per risolvere in maniera assoluta il problema delle particolari relazioni tra Gesù e il Padre (Cfr. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, I, 67) sostengono che anche attraverso il racconto sinottico la divinità di Gesù è almeno insinuata, se non pienamente rivelata. Infatti se pur vogliamo mettere da parte il famoso passo sinottico (*Lc.*, X, 22 ; *Mt.*, XI, 27) nel quale è esplicitamente affermato un particolare rapporto di figliolanza tra Gesù e il Padre, passo del quale i critici razionalistici negano l'autenticità, osserviamo che nella parabola della vigna Gesù ci appare il Figlio, l'erede naturale del padrone della vigna, Dio, ben distinto dagli altri inviati di Dio, i profeti (*Mc.*, XII, 1-12). Inoltre: il *Maran athà*, il Signore nostro viene, che doveva

essere come una parola d'ordine nel Cristianesimo primitivo, appare per la prima volta, è vero, in San Paolo (1^a Cor., XVI, 22), ma essendoci conservato nella primitiva forma aramaica, deve esser certamente molto antico, ed attesta egualmente la fede della prima generazione cristiana nella divinità di Gesù (1).

Anche la dottrina della salvezza, che S. Paolo svolge nella sua pienezza, appare, in parte, nei Sinottici. Ce ne è testimonianza la forma dell' istituzione eucaristica (*Mt.*, XXVI, 28; *Mc.*, XIV, 24; *Lc.*, XXII, 20) e il termine prettamente paolino di λύτρος ἀντὶ πολλῶν, *prezzo di riscatto per molti* che troviamo in bocca a Gesù nel Vangelo di Marco e in quello di Matteo (*Mc.*, X, 45; *Mt.*, XX, 28).

Ma una dottrina della salvezza non si può concepire se non vi sia la fede in Gesù non solo come Messia, ma anche come Dio. Il riscatto dell' umanità si avvera soltanto se la vittima offerta è infinitamente superiore agli uomini, è di natura divina.

Se dunque nei Sinottici appaiono già i rudimenti di una dottrina soteriologica, ciò vuol dire che nell' ambiente del quale essi sono eco fedele, se pur lontana, si va già affermando la fede nella divinità di Gesù.

6.) — Se nei Sinottici l' elemento prevalente è quello etico, nell' *Apocalisse giannnea* invece predomina l' elemento escatologico. Tra gli scritti del N.

(1) Cfr. anche in *Mc.*, XII, 35-37, l' interpretazione del Salmo 110.

T. *l'Apocalisse* è certamente quello che ha più strette relazioni con la letteratura contemporanea non cristiana; e ha comune con le altre opere apocalittiche del tempo lo scopo: confortare i giusti oppressi dalle persecuzioni dei potenti della terra nella visione dell'immane loro trionfo e dell'instaurazione del Regno di Dio.

L'autore, che la tradizione cattolica (quasi concordemente) e alcuni fra i critici identificarono con Giovanni l'Apostolo, e altri critici invece con Giovanni il Presbitero, di cui parla Papia o con un altro Giovanni, si rivolge a sette Chiese dell'Asia minore e trasmette loro, per ordine del Signore, la rivelazione ch'egli ha avuto delle ultime cose, perchè essa sia loro di conforto nelle tribolazioni e nelle persecuzioni (*Apoc.*, I, 4-11).

E infatti *l'Apocalisse* contiene la descrizione, in forma viva e drammatica, della fine del mondo, dei flagelli che l'accompagneranno e della beatitudine dei giusti.

Al veggente appare innanzi tutto Iddio nel suo trono, circondato da un simbolico corteggio, e ai suoi piedi Cristo, l'Agnello.

L'Agnello apre il libro che è al cospetto dello Eterno, nel quale è racchiusa la sorte del mondo: allora si susseguono sulla terra gli avvenimenti precursori della fine (*Apoc.*, IV-V).

All'apertura dei sette sigilli del Libro sette flagelli piomberanno sulla terra (VI-VIII, 6) e ad essi si susseguiranno altre tre calamità. Satana e i suoi ministri trionfano e tutti i fedeli subiscono il martirio (VIII, 7-XIII).

Ma comincia la vendetta di Dio, rovesciata sulla terra da sette vasi ricolmi della sua ira: i pagani sono sterminati; Roma, la superba dominatrice, è annientata; ogni potere ostile al Cristo è distrutto; le potenze malefiche sono incatenate (XV, 5-XX, 3). E' instaurato sulla terra per mille anni un regno di beatitudine; al quale partecipano solo i giusti martirizzati (XX, 4-6). Alla fine del regno millenario invano sferrano il loro ultimo, disperato attacco le potenze infernali; Satana è definitivamente vinto e gettato in una lago di fuoco (XX, 7-10). Spariscono la terra e il cielo: si compie al cospetto del trono dell' Eterno il giudizio finale (XX, 11-15): i Santi regnano nei secoli dei secoli con Dio in una beatitudine senza fine (XXII, 3-5).

* * *

Quello che a noi moderni pare strano nei simboli e nelle visioni dell' *Apocalisse*, non lo era certo per i contemporanei che leggevano il Libro di Enoch e le altre opere apocalittiche a esso simili.

Tuttavia nell' *Apocalisse giovannea* le visioni dell' apocalittica giudaica sono riespresse e interpretate da un punto di vista cristiano. L' autore vuole nella sua opera glorificare il martirio e affermare recisamente l' incompatibilità tra il culto che si deve prestare a Dio e quello che gli uomini prestano alla *Bestia*, simbolo dei poteri terreni.

Le circostanze storiche hanno influito sulla formazione di questa singolare opera così diversa dagli altri scritti neo-testamentari. La tradizione antica e quasi tutti i critici moderni ne fissano la composi-

zione circa il 95 d. C., negli ultimi anni del regno di Domiziano.

La persecuzione inferiva, in tutto l'Impero, contro i Cristiani; e, a manifestazione del loro lealismo politico, le ricche e fiorenti città dell'Asia minore promuovevano il culto imperiale, che, se era abominazione e sacrilegio per il pio Israelita, tanto più lo era per il Cristiano seguace del vero Dio, del Κύριος sopra al quale non v'è altro Signore.

L'indignazione del Veggente, vittima egli stesso della persecuzione imperiale, prorompe senza limiti contro Roma, l'empia città inebbriatasi del sangue dei giusti, e ne vaticina la rovina della quale esultano in cielo i martiri.

L'*Apocalisse* è veramente l'inno di vittoria dei martiri cristiani, solo in apparenza sopraffatti dai poteri della terra, ma trionfanti nei cieli, e la più audace manifestazione di quella mentalità, che non ammette accordi tra i poteri politici e i poteri religiosi. Le circostanze hanno fatto sì che l'atteggiamento di indifferenza del Cristianesimo di fronte alla autorità imperiale, che è conseguenza dell'insegnamento di Gesù, si sia tramutato in aperta ostilità. Quando la Chiesa non sarà più perseguitata dall'Impero e il martirio non sarà che un ricordo, diverrà imbarazzante per gli esegeti cristiani l'escatologia dell'*Apocalisse*, ed essi cercheranno di darle una interpretazione mistica; sta di fatto che, nel momento in cui fu scritta, l'*Apocalisse* non volle essere che una drammatica storia delle persecuzioni imperiali e un inno di fede nella prossima, trionfante venuta del Cristo.

7.) — Quanto tragica è l'atmosfera dell'*Apo-calisse*, altrettanto idilliaco è l'ambiente nel quale ci trasporta un altro degli scritti neo-testamentari, gli *Atti degli Apostoli*, che ci narrano gli inizi della comunità cristiana di Gerusalemme, la prima predicazione degli apostoli all'infuori della Palestina e i grandi viaggi missionari di S. Paolo.

Per lo studio del periodo che va dalla morte di Gesù (29) fino all'inizio della predicazione paolina, che ci è documentata dalle preziosissime lettere di S. Paolo stesso, la prima delle quali (*1^a Tess.*) è, secondo i più, del 50, non abbiamo altro documento che gli *Atti degli Apostoli*. Si comprende perciò quale grande importanza abbia il problema, sollevato dai critici moderni, della storicità degli *Atti*.

Che un fondo storico ci sia negli *Atti*, ci è attestato dai molti tratti di essi nei quali l'autore parla in prima persona plurale e riferisce i viaggi e le peripezie di Paolo con tali particolari e con tale vivacità e spontaneità di forma, che solo può usare chi è stato testimonia oculare dei fatti che racconta. Ma molto si discute sul come questo fondo storico sia stato utilizzato dall'autore o dall'editore finale dell'opera. L'Harnack sostiene che anche la prima parte degli *Atti*, che parla della comunità gerosolimitana, ha valore storico, e afferma che gli *Atti* sono stati scritti, vivente ancora S. Paolo, da Luca, autore del III Vangelo, medico e compagno di Paolo; e che Luca ha utilizzato per la prima parte della sua narrazione fonti scritte a noi ignote, e per i viaggi di Paolo i suoi appunti e ricordi personali.

Invece altri critici (e tra essi il Loisy ha formulato

questa teoria nella forma più organica e completa) sostengono che negli *Atti* su un fondo storico — lo scritto originario di Luca — un tardo redattore ha innestato un racconto convenzionale, leggendario, inteso a dimostrare come il Cristianesimo nei suoi inizi non si sia trovato in aperta ostilità con il Giudaismo e come anche l' autorità romana lo abbia tollerato.

Tra queste due opposte teorie indubbiamente è da accettarsi, nel suo complesso, quella dell' Harnack, con molte riserve, tuttavia, per ciò che riguarda la data degli *Atti*, perchè se si ammette che gli *Atti* sono stati scritti, vivente S. Paolo, tra il 60 e il 62, bisogna anche ammettere logicamente che il secondo e il terzo Vangelo sono stati scritti qualche anno prima del 60, cosa che, allo stato attuale degli studi, pochi sembrano disposti a riconoscere.

Come era costituita la primitiva comunità cristiana? Quali erano gli elementi della sua fede? A questi quesiti risponde la prima parte degli *Atti*.

La base sulla quale si costituisce la comunità palestinese è la fede nella risurrezione di Gesù. Gli apostoli e i discepoli che, durante il processo, s'erano allontanati, atterriti e disillusi, da Gerusalemme, vi tornano poco dopo e, corroborati nella certezza che il Cristo è risorto da morte dopo tre giorni ed è apparso più volte ai suoi fedeli e poi, risalito al cielo, li protegge con la sua grazia e con il potere dello Spirito, tornano a riunirsi insieme, a ripensare ogni atto della vita del Maestro, a meditarne le parole e gli insegnamenti.

E' già, in germe, la Chiesa. Tuttavia questi primi Cristiani appartengono ancora alla comunità giudaica

di Gerusalemme e seguono scrupolosamente le pratiche del culto giudaico (*Atti*, III, 1). Vivono insieme in un regime di grande semplicità, mettendo in comune i loro beni, affidandone l'amministrazione per consiglio degli apostoli a persone degne di fiducia da loro elette (*Atti*, IV, 32-35; VI, 1-7). L'elemento che distingue questo piccolo gruppo della comunità giudaica è la fede nel Risorto, come appare dai discorsi di Pietro e Stefano (*Atti*, II, 22-24; VII, 51-53). Ma, come appare chiaro dal racconto degli *Atti*, Pietro e gli altri capi della comunità si sforzano di mostrare che la predicazione di Cristo è l'integrazione dell'insegnamento profetico, il coronamento delle promesse e delle speranze del Vecchio Testamento, e non contrasta con la tradizione giudaica.

A questo gruppo giudaico si aggregano presto anche dei proseliti ellenistici. Fra costoro necessariamente la predicazione cristiana assume un aspetto un po' diverso. L'annuncio del Dio unico, vivente, superiore ai molti idoli del Paganesimo, annuncio che non era nuovo per gli Ebrei, da secoli ormai saldi nella loro fede monoteistica, acquista invece il primo posto nella predicazione fra i proseliti ellenistici (Cfr. *1ª Tess.* I, 9-10).

Del resto, malgrado lo sforzo dei primi cristiani di Gerusalemme di riallacciarsi alla tradizione giudaica, la loro fede nella risurrezione di Gesù doveva necessariamente provocare il risentimento e la rappresaglia del sacerdozio giudaico e provocò infatti le prime persecuzioni: la prigionia di Pietro e degli apostoli (V, 17-18) e il martirio di Stefano (VII, 54-60).

In conseguenza di queste persecuzioni gli apostoli

si allontanano da Gerusalemme e si volgono nella loro predicazione, ben più che in passato, all'elemento ellenistico (*Atti*, VIII, 4 ; X, 34-43). Ed è in questo momento che sopravviene la conversione di Paolo.

Nella comunità gerosolimitana, salda nella fede del Risorto, è già sostanzialmente la Chiesa cristiana; tuttavia essa deve ancora rompere gli stretti legami che troppo teracemente l'avvincono alla tradizione giudaica, deve esprimere nella sua pienezza il valore innovatore e universale del messaggio evangelico, deve metterlo a contatto con il mondo mediterraneo : questa sarà l'opera immensa di Paolo.

8.) — Le lettere paoline e gli *Atti* concordano nell'affermare che Paolo fu, nella sua giovinezza, tra i principali persecutori della comunità cristiana palestinese, tra coloro che da un sincero zelo religioso erano spinti a incrudelire contro la nuova fede (*Gal.*, 13-14 ; *1ª Cor.*, XV, 9 ; *Filipp.*, III, 6 ; Cfr. *Atti*, VIII, 3 ecc.).

A ciò lo portava tutta la sua educazione. Nato a Tarso in Cilicia, una tra le più fiorenti città dell'Asia minore, ricca così di commerci come di coltura, era salito, ancor giovanetto, a Gerusalemme, dove aveva ricevuto l'insegnamento dei più accreditati rappresentanti di quella tradizione farisaica, della quale, se i Sinottici ci presentano un aspetto odioso, le fonti giudaiche contemporanee ci attestano che era la vera aristocrazia religiosa del popolo di Israele. Paolo stesso riassume in poche parole la sua educazione legalistica e farisaica. « Circonciso l'ottavo giorno, della stirpe di Israele, della tribù di

Beniamino, Ebreo, nato da Ebrei, nell'osservanza della legge Fariseo, per zelo religioso perseguitavo la Chiesa ed ero irreprensibile nella giustizia legale » (*Filipp.*, III, 5-6).

Ma improvvisamente questo fiero persecutore del Cristianesimo si converte alla nuova fede; alla breve testimonianza della lettera ai Galati: « Quando Colui che mi ha contrassegnato fin dal ventre della madre mia e mi ha chiamato con la sua grazia, si compiacque di rivelare in Figlio suo in me.... » (*Gal.*, I, 15), fa riscontro la triplice narrazione degli *Atti* (*Atti*, IX, 1-19; XXII, 5-16; XXVI, 12-18).

Alla conversione seguì nella vita di Paolo un breve periodo di quiete e di ritiro nel quale certamente l'anima sua dovette maturare la nuova concezione religiosa.

Paolo ci dice soltanto che fu in Arabia, poi a Damasco, poi per pochi giorni a Gerusalemme; dopo tornò probabilmente a Tarso (*Gal.*, I, 17-22). A Tarso, nel 42 (secondo i calcoli più attendibili) Barnaba andò a cercarlo e lo portò con sè ad Antiochia. Da Antiochia qualche tempo dopo Paolo e Barnaba intraprendono un lungo viaggio missionario; nel quale, dopo una breve punta nell'isola di Cipro, traversano tutta la regione meridionale dell'Anatolia (*Atti*, XIII-XIV). Paolo ormai va sempre acquistando più importanza nella primitiva comunità cristiana; anche in questa prima missione la parte direttiva tocca a lui e non a Barnaba. La propaganda paolina suscita le opposizioni dei giudaizzanti; ma Paolo e Barnaba salgono a Gerusalemme e riescono a giustificare il loro operato di fronte alla comunità giudeo-cristiana

di Gerusalemme: dal convegno di Gerusalemme è solennemente riconosciuto che ai Cristiani provenienti dal Gentilesimo non si deve imporre la circoncisione. E' la prima vittoria dell' universalismo paolino (*Gal.*, II, 1-16; *Atti*, XV, 1-35).

Da Antiochia nel 49 (?) Paolo parte conducendo seco Silvano per un secondo viaggio, visita di nuovo le comunità dell' Anatolia da lui fondate, poi si spinge a Nord fino sulle coste della Troade, sbarca in Europa, si reca quasi subito a Filippi in Macedonia (*Atti*, XVI, 12). Dopo essersi trattenuto non molto a Tessalonica (Salonico) e ad Atene, si ferma a Corinto quasi due anni (*Atti*, XVIII, 1-17). Torna in Asia e si ferma molto tempo a Efeso (*Atti*, XIX). Dopo un altro breve viaggio nelle regioni da lui già evangelizzate, sale a Gerusalemme. Ma i giudaizzanti aizzano contro di lui la moltitudine, ne nasce un gran tumulto in seguito al quale Paolo è arrestato dalle truppe romane che presidiano Gerusalemme, nel 57 o 58 (?) (*Atti*, XXI, 33 seg.).

E' trasportato a Cesarea per essere giudicato dal preside romano Felice, e, scaduto questi dalla carica, dal suo successore Porcio Festo. Ma avendo egli, nella sua qualità di cittadino romano, appellato al giudizio dell' Imperatore, Festo ordina che sia condotto a Roma con una scorta militare (*Atti*, XXVII, 1-2).

A Roma pare, dal racconto degli *Atti*, che Paolo godesse, in attesa del giudizio, di una relativa libertà. (*Atti*, XXVIII, 30-31).

Giunti a questo punto della vita di Paolo, non sappiamo più nulla di lui. Il racconto degli *Atti*, come

è noto, s'interrompe bruscamente; perciò quello che si può dire degli ultimi anni di Paolo non è che congettura. I più sostengono che egli è stato condannato, in seguito al processo per il quale da Cesarea è stato trasportato a Roma, circa il 62; altri invece credono che dopo la prigionia romana sia stato liberato; abbia compiuto un nuovo viaggio missionario, durante il quale avrebbe scritto le lettere pastorali, e sia stato poi martirizzato a Roma più tardi, circa il 66.

Di S. Paolo l'antichità cristiana ci ha conservato quattordici lettere, sull'autenticità di alcune delle quali la critica moderna ha molto discusso. Ora tuttavia, abbandonate le posizioni della scuola di Tubinga e della scuola Olandese, tutti ammettono l'autenticità di un nucleo di lettere paoline: 1^a Tessalonicesi, 1^a e 2^a Corinzi, Galati, Romani, Filemone, Colossesi, Filippesi.

Su altre due lettere (la 2^a Tessalonicesi e la lettera agli Efesini) qualcuno solleva obiezioni, ma senza fondamento; invece molti critici negano ancora l'attribuzione paolina delle due lettere a Timoteo e della lettera a Tito (Pastorali).

Circa la lettera agli Ebrei, sospetta anche nell'antichità, tutti ormai ammettono, e la Commissione Biblica Pontificia si è pronunciata sull'argomento, che nella sua forma attuale può non essere stata scritta da Paolo.

9.) — Se la parola *μετάνοια* è estranea al linguaggio paolino, il concetto che essa esprime è familiare a S. Paolo.

Egli dice infatti che il cristiano deve essere una *καὶνὴ κτίσις* « nuova creazione » (*Gal.*, VI, 15). Deve esser cioè spezzato in lui ogni legame col passato; più che una trasformazione, una rinascita deve avvenire in lui. Prima di esser cristiano egli era l'uomo vecchio; poi diventa l'uomo nuovo, rinnovato dalla Grazia (*Col.*, III, 9-11). E l'uomo nuovo, se vuol vivere della sua nuova vita spirituale, deve dimenticare l'essere carnale che egli fu e deve annientare in sè la radice stessa del peccato e del male.

A questo principio etico fondamentale sono ispirati tutti gli ammonimenti e i precetti che Paolo rivolge ai suoi corrispondenti, ora con la dolcezza amorosa di un padre, ora con la severità e lo sdegno di un giudice. Le comunità cristiane fondate da Paolo erano in gran parte costituite di convertiti dal Paganesimo e si trovavano a vivere in ambienti molto più corrotti di quel che non fosse l'ambiente palestinese, nel quale Gesù svolse la sua diretta predicazione. Perciò le parole del *Discorso della Montagna* acquistano un significato e una portata speciale in bocca a S. Paolo. L'impurità così diffusa nei grandi centri della civiltà greco-romana, dove ancora sussistevano osceni culti pubblici, è dall'Apostolo colpita con le parole più aspre e più dure; tremenda è l'invettiva della lettera ai Romani (I, 18-32). Contro il dilagare dei vizi del Paganesimo, Paolo insegna: « Nessuna impurità deve operare il Cristiano, chè non egli, ma Dio è il padrone del suo corpo, e il suo corpo deve esser puro come il tempio di Dio, perchè vi possa dimorare lo Spirito » (*1^a Cor.*, VI, 12-20). Nè si ferma a questo: in un ambiente in cui la rigida concezione familiare

del Giudaismo doveva apparire, di fronte alle unioni matrimoniali del Paganesimo, così facilmente rescindibili, la forma più alta di perfezione morale, Paolo proclama che la condizione ideale del Cristiano, proteso verso l'avvento del Regno, è la verginità, ma che chi non abbia avuto da Dio la forza e la capacità di esser continente (*1^a Cor.*, VII, 8-9) può contrarre matrimonio.

Eguale forte nella predicazione paolina è il rinnegamento dei valori culturali. Dice Paolo ai Corinzi: « Considerate, o fratelli, la vostra elezione, perchè non molti tra voi sono sapienti secondo la carne, nè molti sono potenti, nè molti sono nobili. Ma Dio s'è scelto la stoltezza del mondo per confondere i sapienti; Dio s'è scelto la debolezza del mondo per svergognare la forza, e tutto quello che nel mondo è vile e abietto e non conta nulla, per annullare quello che nel mondo è qualche cosa » (*1^a Cor.*, I, 26-28).

Nè esistono per Paolo differenze sociali o divisioni politiche. L'universalismo cristiano è stato da lui affermato con le parole più audaci che siano state mai scritte: « Non c'è più ormai nè Giudeo, nè Greco, non c'è più nè schiavo, nè libero, non c'è più nè maschio, nè femmina, perchè tutti voi siete un solo in Cristo Gesù » (*Gal.*, III, 28). La vera divisione che Paolo stabilisce fra gli uomini è una divisione puramente etica, tra quei che si perdono, gli ἀπολλύμενοι e quei che si salvano, i σωζόμενοι.

* * *

Ma dove l'applicazione integrale dell'insegna-

mento di Gesù portò Paolo alle più dure lotte e alle più feconde vittorie, è nel campo più propriamente religioso. Quello che nel racconto sinottico sono i Farisei, nelle lettere paoline sono i giudaizzanti ; eguale il contrasto.

Quando S. Paolo iniziò la sua predicazione, trovò che la comunità cristiana non s'era ancora interamente affrancata dal Giudaismo. Ancora non s'era sviluppato nella sua pienezza il germe fecondo gettato da Gesù, e la fede nascente, ancora troppo tenacemente legata alla vetusta tradizione giudaica, rimaneva circoscritta in un piccolo ambiente.

Paolo spezzò audacemente questi vincoli : non è qui il caso di seguire le vicende della sua lotta contro i giudaizzanti (ciò significherebbe voler narrar tutta la sua vita). Interessa di più invece esporre le dottrine che Paolo formulò durante questa lotta. Il problema è affrontato in ogni suo aspetto soprattutto in due lettere paoline : nella lettera ai Galati dove Paolo ci appare in tutta l'irruenza del suo temperamento di atleta, e nella lettera ai Romani, dove l'impeto della passione si attenua e sgorga in una chiara, metodica esposizione, il suo *Vangelo*, come egli potrà chiamarlo con legittima fierezza.

Paolo non disconosce il valore formativo della tradizione giudaica, ma ne limita e circoscrive l'importanza. Essa è stata come un pedagogo che ha guidato l'umanità fino a Cristo, e ha cercato, come poteva, di frenare i bassi istinti dell'uomo ; essa, attraverso la promessa fatta ad Abramo, più che attraverso la legislazione mosaica, ha fatto balenare innanzi agli occhi degli Israeliti la speranza gioiosa

del riscatto. Ma ora è venuto l'erede, ora la grazia di Dio si è rivelata in tutta la sua pienezza attraverso la persona di Cristo; perciò le opere legali che un tempo servirono a dare al pio Israelita la sensazione della sua dipendenza di fronte a Dio, ora non hanno più ragion d'essere.

La fede cristiana ha per Paolo qualche cosa di così sublimemente nuovo, di così efficacemente rinnovatore, che unire a essa le sterili pratiche esteriori del Giudaismo vuol dire frapporre ostacoli e limitazioni alla Grazia di Dio. Chi aderisce alla dottrina e alla persona di Cristo ha già in sè la norma sicura della vita, nè ha bisogno della impacciante e inefficace guida della Legge. Anzi nel fervore della polemica, Paolo talora accomuna nella sua condanna, insieme con la legge mosaica, ogni legge positiva.

Che sono le leggi se non una meccanica registrazione delle colpe degli uomini? Inefficaci a migliorare l'umanità, esse l'accompagnano in ogni sua manifestazione; le stanno a ricordare che è incapace di operare veramente il bene, chè afferma Paolo con tremendo aforisma: « La dove è la legge è il peccato » (*Rom.*, VII, 7-11). A liberare l'uomo e dal peccato e dalla legge non è efficace che la Grazia; con gioia che prorompe da tutto il suo essere, Paolo esclama, a coronamento della sua argomentazione: « Voi dunque, o fratelli, a libertà siete stati chiamati » (*Gal.*, V, 13).

E' certo di un' audacia straordinaria il programma di questo Fariseo convertito. Esplicando in tutta la loro rigidità i precetti etici dati da Gesù, spezzando ogni vincolo esteriore del Cristianesimo con la matrice

nella quale s'era formato, egli veniva a isolare improvvisamente la nuova fede nella storia del mondo.

Qual vincolo avrebbe potuto mai riunire in una sola società uomini delle più varie esperienze, cui era stato proclamato che le leggi non sono che sterili registrazioni del male? Paolo comprese che questo vincolo non poteva essere se non la fede in un Essere divino, apparso nel mondo a salvare tutti gli uomini, e, attraverso questa fede, il senso della solidarietà e della fratellanza che deve unire trà loro tutte le creature viventi. « A libertà, siete stati chiamati, o fratelli », egli proclama, ma aggiunge: « Ma nell' amore dovete servire gli uni agli altri » (*Gal.*, V, 13). E' l' amore il vincolo di quella società cristiana che Paolo isolava nel mondo e costituiva nella fede al Cristo, l'amore, carisma superiore a ogni altro carisma, l'amore che, come Paolo canta in un meraviglioso passo della *1^a Corinzi*: « Tutto tollera, tutto crede, tutto spera, tutto affronta » (*1^a Cor.*, XIII, 7).

10.) — A questo fondamentale concetto etico si ispira anche l'escatologia paolina.

Nelle prime lettere di Paolo, le due ai Tessalonicesi, il problema escatologico è in prima linea. I Tessalonicesi eran così sicuri che dalla loro vita mortale sarebbero stati improvvisamente trasferiti nella gloria del Regno, che si preoccupavano della sorte dei morti, temendo che essi non avrebbero potuto trovarsi presenti nel momento della venuta del Signore (la *παρουσία*). Paolo li rassicura, nella prima lettera ai Tessalonicesi. « Quando il Signore verrà, egli dice, non dimenticherà coloro che si sono

addormentati in lui ; ma li risveglierà dal sonno della morte per trarli con sè, e morti e vivi, quanti han creduto in Cristo, con lui saliranno al Cielo » (1^a Tess., IV, 13-18). Nei Tessalonicesi tuttavia era sempre ansiosa e febbrile l'attesa della *παρουσία* e pare che molti fra loro credessero inutile attendere alle consuete occupazioni materiali della vita in un mondo i cui giorni erano contati.

Paolo scrive loro una seconda volta e li ammonisce che l'attesa della fine non dispensa in alcun modo dall'obbligo di lavorare per vivere ; del resto, egli afferma, con parole oscure, che sono state il tormento di tutti i commentatori : « Il ritorno trionfante del Cristo non può avverarsi perchè c'è sulla terra qualche ostacolo che si oppone alla piena manifestazione delle potenze del male. Solo quando esse saranno scatenate in tutta la loro irriducibile perversità verrà il Cristo a giudicare gli empì e a premiare i giusti » (2^a Tess., II, 1-12).

E' questo il primo stadio dell'escatologia paolina che segna indubbiamente la persistenza, nell'ambiente cristiano, delle speranze e delle prospettive dell'apocalittica giudaica.

Nelle lettere che seguono alle due ai Tessalonicesi il problema escatologico passa in seconda linea ; e, dove esso è affrontato, è con visuali un po' diverse.

Quando scrive la prima ai Tessalonicesi Paolo pensa, secondo alcuni, di poter partecipare anch'egli, da vivo, alla *παρουσία* (1^a Tess., IV, 17). Quando scrive la seconda ai Corinzi si va formando nell'animo suo la convinzione che potrà riunirsi a Cristo solo quando

si sarà spogliato del suo involucro mortale, il corpo. (2^a Cor., V, 1 ; cfr. anche *Filipp.*, I, 23).

Inoltre mentre nella seconda ai Tessalonicesi la *παρουσία* appare ritardata perchè ancora non si sono scatenate interamente le potenze del male, nella lettera ai Romani a questa concezione giudaica è sostituita una grandiosa visione ottimistica di redenzione universale : « Prima che venga la fine, Iddio trarrà a sè anche il popolo d' Israele perchè di tutti egli avrà misericordia » (*Rom.*, XI, 28-33).

Non è difficile spiegarci queste variazioni nelle speranze escatologiche di Paolo. Create dal fervore della sua parola, sorgevano ovunque comunità di fedeli ed il dovere più grave che a lui incombeva era quello di mantenere i suoi convertiti a quella superba altezza di vita morale alla quale egli li aveva chiamati ; è questa la costante preoccupazione dell' Apostolo, e a essa son subordinate tutte le altre sue concezioni.

Perciò egli afferma sempre che non potranno vivere della vita immortale, ereditare il Regno, coloro che operano il male nelle varie forme di esso che egli enumera più volte (cfr. *Gal.*, V, 22). Solo chi produce copiosi i frutti dello Spirito vive già nello Spirito, è veramente simile a Cristo e come lui sarà vittorioso della morte. Chè nel pensiero paolino la resurrezione non è se non l' ultima vittoria che chi ha creduto in Cristo e vissuto in lui otterrà sull' ultimo nemico, la morte, entrata nel mondo attraverso il peccato (1^a Cor., XV, 54-57 ; *Rom.*, V, 12).

11.) — Se in Paolo troviamo un' etica e un' esca-

tologia poco diverse dall'etica e dall'escatologia sinottica, la sua soteriologia invece sviluppa elementi che nei Sinottici erano appena accennati.

La concezione di Cristo come Salvatore e Redentore universale è da lui svolta nella maniera più ampia e più organica nella lettera ai Romani.

L'umanità pre-cristiana, a Paolo, giunto alla vetta della sua speculazione, appare travolta senza speranza nei folli vaneggiamenti di una ragione impotente a spiegare la vita, e nelle turpi passioni dei sensi. Iddio aveva dato a tutti gli uomini la possibilità di assurgere attraverso la contemplazione delle cose sensibili al riconoscimento e all'adorazione di lui, Creatore e Padre; ma i Pagani, nella loro stolta superbia, hanno abusato del loro potere raziocinativo e allora Dio li ha abbandonati in preda a folli vaneggiamenti e ad empie passioni (*Rom.*, I, 18-32); i Giudei, invece, che pur da Dio avevano ricevuto la legge, hanno creduto sufficiente per la loro salvezza l'osservanza meccanica delle pratiche esteriori da essa imposte, dimenticando che la legge non distrugge il male, ma lo registra soltanto (*Rom.*, II-VIII passim.).

Perciò tutta l'umanità (e considerare quasi uguali da un punto di vista religioso i Pagani ai Giudei è una delle più audaci affermazioni dell'universalismo paolino) è travolta nel peccato e nella morte e anela a una salvezza e a una redenzione.

Tutto il creato — chè anche le cose create fanno eco all'angoscia degli uomini — attende il suo riscatto; Iddio ha ascoltato nella sua misericordia il grido implorante degli uomini e ha mandato loro il Signore

Gesù Cristo. Egli, riassumendo nella sua natura terrena tutta l'umanità e passando vittorioso sopra il peccato e sopra la morte, ha ricondotto gli uomini a Dio, è stato il primogenito di una nuova stirpe celeste, così come Adamo fu il primogenito della stirpe terrena. Chi dunque ha fede in Cristo e questa fede mette in opera attraverso l'amore (*Gal.*, V, 6) è riconciliato con Dio, salvato dalla maledizione che grava sugli uomini e partecipe della gloria e della incorruttibilità.

Questa è, per sommi capi, la dottrina soteriologica di Paolo. Ma, è ovvio, perchè la redenzione operata da Cristo abbia un valore così profondo e universale, è necessario che Cristo sia considerato non solo come il Messia del popolo giudaico, ma come un Essere divino in tutta la sua pienezza.

Tale è, appunto, la concezione cristologica di Paolo. In un passo della *2ª Corinzi*, egli afferma: «Se pure noi abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora non più lo conosciamo (così)» (*2ª Cor.*, V, 16), volendo dire con ciò che egli s'ispira nella sua cristologia non tanto al Cristo uomo, quanto al Cristo soprannaturale, divino, Colui che dall'inizio dei secoli è nella gloria del Padre e che, dopo esser passato fuggacemente attraverso la vita mortale, ora dal cielo assiste e vigila i suoi fedeli.

Infatti di tutta la vita terrena di Cristo Paolo non ricorda che pochi tratti: l'istituzione eucaristica (*1ª Cor.*, XI, 23-25), la crocifissione (*1ª Cor.*, I, 23 e altrove) e le apparizioni di lui risorto (*1ª Cor.*, XV, 3-8). La fede della primitiva comunità gerosolimitana considerava la crocifissione uno scandalo;

Paolo considera invece la crocifissione come un avvenimento provvidenziale, perchè attraverso la crocifissione e la morte Gesù è stato il divino propiziatore, la vittima immolata per gli uomini e ha aperto una nuova èra nella storia del mondo.

Nelle lettere della prigionia, soprattutto nella lettera ai Filippesi, Paolo espone una completa dottrina cristologica della quale la successiva speculazione cristiana non sarà che una esplicazione.

Gesù Cristo, secondo quanto dice Paolo, era fin dall' eternità pari al Padre, ma non volle goder avidamente la sua divinità; preferì invece umiliarsi e prendere la forma umana, giungendo fino a subire l' ignominiosa morte sulla croce. Perciò il Padre l' ha esaltato sopra ogni essere e ora ogni ginocchio si piega al suo nome, ogni lingua proclama che Gesù Cristo è il Signore, nella gloria del Padre (*Filipp.*, 11-10).

Gesù Cristo è il Signore. Nel mondo pagano in cui il titolo di *Kύριος* veniva così largamente usato ad adulare i re e gli imperatori, Paolo afferma che uno solo è il vero Signore, Gesù Cristo (*1^a Cor.*, VII, 6). E in questa affermazione, in cui è racchiusa la fede del Cristianesimo primitivo, sta la ragione così delle persecuzioni imperiali, come del trionfo del Cristianesimo.

12.) — Nella vita di Cristo, secondo l' insegnamento di Paolo, possono distinguersi tre stadi successivi :

Il Cristo preesistente, il Cristo storico vissuto

sulla terra, il Cristo mistico risorto da morte e vivente nella comunità cristiana.

Una delle più ripetute affermazioni di Paolo è questa: *Cristo vive*. E vive perchè la Chiesa, la comunità di quanti credono in lui, è il suo mistico corpo.

Il termine *chiesa* (ἐκκλησία) designava per i pagani l'assemblea legislativa dei liberi di una città adunati insieme a deliberare sui più importanti affari comuni. Paolo nella sua prima lettera così scrive ai Tessalonicesi: « Paolo alla comunità (ἐκκλησία) dei Tessalonicesi che si raduna nel nome di Dio Padre e del Signore Gesù Cristo ». Chiesa è dunque per lui l'insieme di coloro che, chiamati o dal Giudaismo o dal Paganesimo, partecipano alla fede cristiana.

L'unità della chiesa è nell'unità della fede dei suoi seguaci. A noi moderni che, pur attraverso le tante e svariate organizzazioni di cui va fiera la nostra civiltà, abbiamo smarrito il vero senso della unione e della fratellanza, riesce difficile penetrare la natura delle relazioni che univano tra loro i cristiani di una medesima comunità. Paolo a significare questa unione usa una fortissima espressione, che, si badi bene, per lui non è una metafora, ma una realtà concreta.

I seguaci di Cristo sono le membra di Cristo; riunendosi insieme con la dovuta riverenza per il rito che essi compiono, essi formano la Chiesa, il corpo di Cristo. Perchè la Chiesa e il Cristo sono uniti così intimamente come lo sono due sposi (*Efes.*, V, 22-33), come lo è il capo rispetto alle membra del corpo (*1ª Cor.*, XII, 12-31).

Nella chiesa la vita di Cristo si perpetua e si rinnova perennemente. Il rito battesimale infatti che cosa rappresenta se non una mistica partecipazione alla morte del Cristo, un morire e seppellirsi con lui alla carne e al mondo, per risorgere con lui rinnovati dal puro lavacro, creature nuove? (*Rom.*, VI, 3-12).

E il rito agapico-eucaristico che periodicamente unisce tutta la comunità, cosa è altro se non la celebrazione dell'unità della chiesa in Cristo, attraverso il ricordo dell'ultima cena, attraverso la consumazione di quel pane e di quel vino che, benedetti nella rituale ripetizione delle parole dell'istituzione eucaristica, costituiscono il corpo e il sangue del Signore? (*1^a Cor.*, XI, 17-34).

* * *

Negli ultimi anni il problema delle origini del Cristianesimo è stato dai critici riassunto in questa formula — Gesù o Paolo? Chi dei due è il vero fondatore del Cristianesimo?

Chi legga senza preconcetti le lettere paoline non può dare che una risposta sola: Paolo non si spiega senza Gesù. — Il fulcro della sovrumana attività di Paolo, il centro verso il quale convergono tutte le sue dottrine è Cristo «attraverso il quale tutte le cose sono fatte, perchè si volgano a lui» (*Coloss.*, I, 16).

13.) — Una ulteriore elaborazione del pensiero cristiano ci si rivela nel quarto Vangelo, il Vangelo di Giovanni, che presuppone da una parte i nostri Vangeli sinottici, dall'altra le lettere paoline.

Dalla tradizione sinottica il quarto Vangelo dipende strettamente, in quanto ogni teoria mistica sulla vita di Gesù e sulla funzione di essa nella storia del mondo non si spiega nè si comprende senza presupporre, anteriore a essa, una fede sicura nel Cristo storico, il Logos che si è fatto carne.

D' altra parte presentare l' insegnamento di Gesù, come fa l' evangelista, così staccato dalla cornice delle speranze giudaiche, da cui è circondato nei Sinottici, nessuno avrebbe potuto osarlo se prima la propaganda paolina non avesse già iniziato il distacco del Cristianesimo dal suo circoscritto ambiente palestinese.

Il quarto Vangelo è dunque una vita di Gesù narrata da un punto di vista filosofico e mistico, riportata al suo vero posto nell' economia della storia umana e della provvidenza divina. Il particolare punto di vista al quale s' ispira il quarto evangelista è espresso con magnifica concisione nel prologo (*Giov.*, I, 1-18) che, lungi dall' essere un frammento staccato o aggiunto posteriormente, come si è creduto da alcuni, è invece strettamente connesso con tutta l' opera, ne è anzi la chiave di volta.

« In principio era il Logos e il Logos era al cospetto di Dio, e il Logos era Dio » (*Giov.*, I, 1).

Ecco il presupposto fondamentale che ispira il Vangelo di Giovanni: la potenza creativa di Dio si manifesta attraverso un intermediario, che tuttavia partecipa anch' esso interamente degli attributi divini. Così unita è al Padre questa seconda entità spirituale, che Giovanni la designa col vocabolo di Λόγος, che il latino *verbum* e l' italiano *parola* rendono soltanto molto imperfettamente; perchè il greco

col vocabolo λόγος non intende solo la parola, manifestazione esteriore del pensiero, ma il pensiero stesso dal quale trae origine la parola. E che cosa ha una persona di più intimo, di più proprio che non il suo pensiero? Indicando questa entità divina col nome di Λόγος, Giovanni vuol significare che essa è unita all'essenza del Padre così strettamente come lo è il pensiero all'essere intelligente.

In questa definizione del *Logos*, tuttavia, avrebbero potuto convenire anche un platonico o uno stoico. Ma Giovanni aggiunge: « E il Logos si fece carne e dimorò in mezzo a noi » (*Giov.*, I, 14). E' questo l'elemento specificamente cristiano della dottrina giovannea del Logos, che la distingue nettamente dalle dottrine platoniche e stoiche e anche dalle teorie di Filone alessandrino.

E' stato detto e ripetuto che la dottrina del Logos è dottrina filoniana; recentemente, invece, da qualcuno essa è stata avvicinata alla letteratura sapienziale giudaica o addirittura allo stoicismo. Pare più probabile ritenere che la dottrina giovannea del Logos prenda lo spunto dalla dottrina di Filone, che con così nobile sforzo aveva cercato di spiegare il rigido monoteismo giudaico secondo le formule della filosofia platonica.

Ma la grande differenza che distingue Giovanni da Filone e tanto più dallo stoicismo è in questo; che il Logos per Giovanni non è una pura astrazione filosofica, ma una realtà concreta, perchè il Logos si è fatto carne.

Tutto il Vangelo di Giovanni vuole essere una dimostrazione di questo assioma — il Logos si è

fatto carne — e perciò della vita di Gesù il quarto Vangelo narra tutti quei fatti e riferisce tutti quegli insegnamenti che valgono a dimostrare come l'incarnazione del Cristo sia il fatto centrale della storia religiosa del mondo, la piena e completa manifestazione di Dio.

Gli elementi caratteristici dell'insegnamento di Gesù riappaiono perciò nel quarto Vangelo non modificati, ma interpretati alla luce della dottrina del Logos.

Il rinnovamento etico voluto da Gesù è espresso da Giovanni con termini più simili al linguaggio di Paolo che a quello dei Sinottici; perchè esso più che una *μετένοια* appare a Giovanni una rigenerazione, una nuova nascita spirituale. Dice Gesù a Nicodemo; « Amen, amen dico a te, che se uno non sia generato dall'alto, non può vedere il regno di Dio » (*Giov.*, III, 3).

Questa rigenerazione spirituale implica per Giovanni, come per i Sinottici e per Paolo, una netta separazione dai valori correnti della vita, un rinnegamento deciso di essi. Tanto separati devono essere i cristiani dalla vita circostante, che essi non devono appartenere più al mondo. Il *κόσμος*, il mondo delle realtà sensibili, il mondo della vita materiale e politica, è sotto l'influsso del male; ma i Cristiani se sono *nel mondo*, non sono *dal mondo* ed è per questo che il mondo li odia e li perseguita (*Giov.*, XVII, 13-16).

Alla fine del primo secolo — l'epoca nella quale, secondo ogni probabilità è stato scritto il quarto Vangelo — attraverso la dura scuola delle persecu-

zioni, l'esperienza cristiana s'è maturata nella sua pienezza e il contrasto tra il Cristianesimo e il mondo circostante è ormai non più latente e potenziale, ma aperto e minaccioso.

E se, a esprimere il desiderio del distacco dal mondo il Vangelo di Giovanni non può condividere le speranze dell'apocalittica giudaica in un prossimo sconvolgimento universale di tutte le cose, non per questo ha sacrificato nulla dei postulati cristiani. Rinunciando all'escatologia giudaizzante, Giovanni ha mantenuto tuttavia il contrasto tra valori eterni, spirituali e valori terreni e lo ha portato nel campo dell'esperienza mistica. Se il mondo non finisce e muore materialmente, esso muore spiritualmente per il cristiano che appartiene a un altro ordine di realtà, vive solo nel mondo della realtà spirituale, al quale dopo morte parteciperà pienamente. La fede nella risurrezione, che già a Paolo aveva ispirato il magnifico inno della *1ª Corinzi* (*1ª Cor.*, XV) pervade tutto il Vangelo di Giovanni: Cristo è la vita; chi aderisce a lui, vive in eterno; è questo il significato del commovente episodio di Lazzaro (*Giov.*, XI, 1-44).

* * *

In questo Vangelo dominato dall'idea del Logos è naturale che la persona del Cristo assuma un valore eccezionale; Cristo è per Giovanni la manifestazione vivente, incarnata della bontà e della potenza di Dio; i miracoli che egli opera non sono fatti, come nei Sinottici, quasi a malincuore, per compassione verso le miserie degli uomini, per premio della loro

fede, ma sono voluti a manifestazione esteriore e tangibile della sua Divinità.

Secondo la cristologia di Giovanni, il Padre ha avuto compassione degli uomini e ha mandato fra loro il suo Figlio diletto. Chi crede nel Figlio, crede anche nel Padre, e attraverso la fede nella Divinità è fatto partecipe della vita eterna, dell'immortalità. Questa è la preghiera del Cristo giovanneo: « Padre, voglio che dove sono io siano anche con me quelli che in me hanno creduto » (*Giov.*, XVII, 24).

Come Paolo, Giovanni sente che il Cristo non è morto, ma vive nella comunità di quanti credono in lui — e questa fede esprime con immagini diverse da quelle di Paolo, ma non meno efficaci. Il Cristo è la vite, la vite vera; i fedeli sono i tralci che da essa traggono l'alimento vitale (*Giov.*, XV). Il cristiano vive solo se è unito al Cristo vivente; quando sia staccato da lui non è che un ramo secco.

Nè si deve credere che il misticismo di Giovanni porti a una forma di contemplazione individualistica, avulsa dalla realtà. Se a Paolo dobbiamo il canto dell'amore cristiano, a Giovanni dobbiamo la più bella definizione di Dio, che sia mai stata pronunciata — Dio è amore — (*1^a Giov.*, IV, 8).

In quella prima lettera di Giovanni che riassume in sè il succo più vitale del quarto Vangelo, è detto più volte che non può disgiungersi l'amore di Dio dall'amore operoso delle creature. Solo chi ama i propri fratelli potrà amare veramente Dio.

* * *

Da un punto di vista puramente storico, il quarto

Vangelo ha minore importanza che non i Sinottici e le lettere paoline, perchè sta a rappresentare più che uno stadio creativo e primordiale del Cristianesimo, un movimento riflesso della coscienza cristiana su se stessa.

Tuttavia per la mistica e la filosofia cristiana esso è opera fondamentale perchè è il più organico tentativo di interpretare la vita di Cristo nel suo significato cosmico e universale.

14.) — A completare lo studio degli scritti neotestamentari dobbiamo dare un breve cenno delle cosiddette *epistole cattoliche*, cioè delle tre lettere di Giovanni, della lettera di Giacomo, delle due lettere di Pietro e della lettera di Giuda. Queste sette epistole furon chiamate fin dall' antichità *cattoliche*, probabilmente perchè indirizzate non a una chiesa particolare, ma a un gruppo di Chiese, e la critica moderna ha conservato questa terminologia.

Delle tre lettere che vanno sotto il nome di Giovanni la prima, della quale abbiamo già parlato, è, indubbiamente, opera di colui che ha scritto il quarto Vangelo. La 2^a e la 3^a lettera di Giovanni, brevissime, secondo alcuni sarebbero invece di autore diverso dall' autore del quarto Vangelo.

La lettera di Giacomo conserva l' eco della controversia paolina sulla legge e la grazia, ma svolge un punto di vista diverso da quella paolino, perchè sostiene che la fede senza le opere è morta. Pare naturale vedervi una reazione all' insegnamento paolino, o meglio, a eccessive e errate interpretazioni di esso. Perciò quasi tutti i critici moderni ammettono che

essa sia stata veramente scritta da Giacomo, fratello del Signore, di cui in Galati II, 12, e la considerano di poco posteriore alle due lettere di Paolo in cui è affrontato in pieno il problema della legge: *Galati e Romani*.

Le epistole di Pietro presentano visibili tracce dell'insegnamento e della terminologia paolina, così che molti ritengono difficile poter giustificare la loro tradizionale attribuzione all'apostolo Pietro, e le fanno opera di Silvano o di altro personaggio apostolico che abbia avuti rapporti così con Paolo come con Pietro, supponendole scritte verso la fine del primo secolo, e ispirate a quella tendenza armonizzatrice e conciliatrice alla quale dobbiamo anche gli *Atti degli apostoli*.

L'epistola di Giuda presenta così strette rassomiglianze, talora anche verbali, con la seconda lettera di Pietro che è necessario ammettere che l'una delle due lettere sia ricalcata sul modello dell'altra.

L'epistola agli Ebrei è un'omelia in forma epistolare, diretta probabilmente alla comunità di Roma o ad altra comunità dell'Italia, intesa a dimostrare che Gesù, il Figlio di Dio, è il gran sacerdote della nuova legge, infinitamente superiore all'antica, il vero mediatore tra gli uomini e Dio. E' stata scritta probabilmente verso l'80 d. C. Circa l'autore della redazione definitiva si discute ancora molto. Ripudiata quasi unanimemente l'attribuzione paolina, per ragioni di stile e di contenuto, si è pensato a Barnaba, ad Apollo, a Prisca o ad altri, ma nessuna di queste attribuzioni raccoglie il consenso generale dei critici.

15.) — Che cosa rappresenta il Nuovo Testamento nella storia religiosa dell'umanità? Le indagini moderne, portando sotto l'osservazione dello studioso le varie forme della religiosità umana, dalle primitive pratiche superstiziose del selvaggio alle grandi religioni, hanno automaticamente condotto a formulare questo problema.

E' veramente il Nuovo Testamento qualche cosa di nuovo, di originale, di insuperabile, come da secoli asserisce la tradizione cristiana? O non è invece, anch'esso, logica conseguenza di alcune speciali condizioni d'ambiente?

Due sono, storicamente, le correnti religiose che parrebbero poter contestare, in parte, al Cristianesimo la sua originalità: 1^a) il Giudaismo; 2^a) le misteriosofie, nelle quali la religiosità pagana ha assunto un singolare calore di fede e un vivace desiderio di proselitismo.

All'infuori di queste due correnti, ogni altro raffronto è, dal punto di vista storico, anacronistico e assurdo. Ma queste due correnti, o l'una delle due, bastano a spiegare il Nuovo Testamento?

Pochi, in verità sono quelli che concepiscono il Cristianesimo primitivo, come una specie di Giudaismo liberale, un logico sviluppo del messianismo e del profetismo. A voler esser fedeli alla verità storica, si deve ammettere che l'aristocrazia intellettuale e morale del Giudaismo è rappresentata, nell'epoca neotestamentaria, proprio da quei Farisei che i Sinottici ci rappresentano come i più irreducibili avversari di Gesù. E' stato detto che non bisogna immaginarsi il Cristianesimo primitivo nell'atto di gettarsi

a capofitto contro il Giudaismo, come nella lettera ai Galati — e in ciò v'è una parte di vero — ma indubbiamente così nei Sinottici come in Paolo e in Giovanni il Cristianesimo ci appare già profondamente diverso dal Giudaismo contemporaneo.

* * *

Più insistenti e audaci i raffronti fatti in questi ultimi anni tra le religioni dei misteri e il Cristianesimo primitivo. Questa tendenza un solo risultato sicuro ha portato negli studi: il riconoscimento, cioè, che la lingua del N. T. non è una lingua a sè, irta di semitismi e di stranezze idiomatiche, ma è invece, nelle sue linee fondamentali la *ζωή*, il dialetto parlato dal popolo, come hanno attestato i recenti ritrovamenti papiracei. Nella terminologia, senza alcun dubbio, il Nuovo Testamento ha accettato molti vocaboli familiari alle religioni dei misteri o usati nei culti ufficiali del Paganesimo.

Ma ogni altro raffronto o riavvicinamento è arbitrario e urta, a nostro parere, contro due pregiudiziali. 1°) Innanzi tutto non è criticamente esatto paragonare il Nuovo Testamento agli scritti misteriosofici del secondo o del terzo secolo (di quest'epoca sono la maggior parte delle nostre testimonianze sulle religioni dei misteri). Non è provato che nell'epoca neo-testamentaria le religioni dei misteri avessero quella diffusione e popolarità che acquistarono poi nel terzo secolo. — 2°) Le rassomiglianze e i confronti non possono essere che formali. Tra i misteri pagani e il mistero cristiano v'è questa grande differenza, che i misteri pagani basano la loro fede e le loro

pratiche religiose su un personaggio mitico, e perciò i loro riti hanno spesso, se non sempre, un valore puramente magico, esteriore e formale; invece il mistero cristiano poggia saldamente nella fede in un personaggio storico realmente vissuto sulla terra (abbiamo visto come anche il più mistico tra gli scritti neo-testamentari, il Vangelo di Giovanni, non si spieghi se non presupponendo la fede nel Cristo storico).

L'esistenza di questa persona divina è il fulcro di tutto il Cristianesimo primitivo; la fede neo-testamentaria non è qualche cosa di astratto e di nebuloso, ma l'adesione a una determinata persona — il Cristo — adesione che implica particolari doveri etici.

Nell'etica è veramente l'essenza della predicazione neo-testamentaria. Attraverso la varietà delle opere che compongono il Nuovo Testamento, meravigliosa è l'unità del suo insegnamento per quanto riguarda l'etica.

I Sinottici chiamano la conversione al Cristianesimo una *μετάνοια*; Paolo e Giovanni la concepiscono come una rigenerazione; l'*Apocalisse* scorge di questa conversione le conseguenze fatali — l'irriducibile opposizione ai poteri della terra e alla loro empietà —; l'autore degli *Atti* ci rappresenta nei sapienti dell'Areopago il mondo della coltura sordo al programma rinnovatore di Paolo. Sotto questa varietà di formulazioni esteriori eguale è, nel Nuovo Testamento, l'atteggiamento etico fondamentale.

Ed è per questa sua capacità di produrre negli uomini un radicale rinnovamento interiore nella fede del Padre benefico, nella partecipazione al riscatto del Cristo, nella speranza del trionfo finale del Bene

che il Nuovo Testamento è veramente ancora, dopo tanti secoli, il libro dell'umanità, il libro della vita, come ha detto il Deissmann.

Esso ha avuto le sue scaturigini in Palestina, tra la razza semitica, ha usato il greco — la lingua della civiltà ariana più fiorente in quel tempo —, e ha assimilato la terminologia della religiosità contemporanea; ma non è nè un libro semitico, nè un libro ariano: è il libro dell'umanità al quale deve necessariamente attingere — ovunque — ogni spirito veramente desideroso di redenzione e di elevazione.

BIBLIOGRAFIA

1.) — Sul testo greco del N. T. l'opera fondamentale è quella di H. VON SODEN, *Die Schriften des Neuen Testaments*, Berlin, 1902-1913, di cui abbiamo anche un'edizione manuale (*Griechisches Neues Testament. Text mit kurzem Apparat. Handausgabe von H. Von Soden*, Göttingen, 1913). Ma, per quanto sia indiscutibile il pregio dell'opera colossale del Von Soden il testo del N. T. più comunemente usato dai critici, perchè appare il migliore di quanti ne abbiamo allo stato attuale degli studi, è quello che E. NESTLE fin dal 1898 preparò per la Società biblica del Württemberg e che fu poi riprodotto in comode edizioni manuali dalla *British and Foreign Bible Society* (*Ἡ καινὴ διαθήκη Text with critical Apparatus*, London, 1920).

Della versione latina di S. Girolamo (*Vulgata*) la migliore edizione critica è quella iniziata da J. WORDSWORTH con l'aiuto di H. J. WHITE, nella quale sono stati pubblicati in quattro volumi separati i *Vangeli* (1869-1898), gli *Atti degli*

Apostoli (1905), la *Lettera ai Romani* (1913) e recentemente la *1ª Corinzi* (1922). Anche di questo testo abbiamo una edizione manuale pubblicata dalla *British and Foreign Bible Society* (*Novum Testamentum Latinerecensuerunt J. Wordsworth et H. J. White, Londini et Oxoni, 1920*). Si attende ancora il nuovo testo della *Vulgata*, che da molti anni sta preparando una commissione di dotti benedettini, nominata da Pio X. Dell'edizione Clementina, fatta per ordine del papa Clemente VIII e ora adottata ufficialmente dalla Chiesa cattolica per gli usi liturgici, la più recente ristampa è quella curata dal P. M. HETZENAUER (*Biblia sacra vulgatae editionis.... edidit P. M. Hetzenauer, Oeniponte, 1906*).

Delle traduzioni italiane nessuna riesce a rendere interamente la bellezza e la forza dell'originale. Delle traduzioni più recenti indichiamo soltanto quella fatta sul testo greco da G. LUZZI, non immune da difetti, per quanto si sforzi di rendere l'originale in forma chiara e moderna (*Il Nuovo Testamento* tradotto dal testo originale e corredato di note e di prefazioni. Terza edizione, Firenze, Società Fides et Amor, 1917) e quella curata dalla *Pia Società di S. Girolamo per la diffusione dei Santi Vangeli*, che corrisponde bene al suo scopo di edizione popolare (*Il Santo Vangelo di N. S. Gesù Cristo e gli Atti degli Apostoli*; 202ª edizione, Roma, Pia Società di S. Girolamo per la diffusione dei Santi Vangeli, 1921).

I passi più importanti del *Nuovo Testamento* sono tradotti, col testo greco a fronte, nel volume di G. BONACCORSI, *Lettture scelte dal N. Testamento*, Firenze, 1906 (la traduzione, veramente, lascia a desiderare in più punti).

Delle enciclopedie bibliche indichiamo soltanto l'*Encyclopaedia Biblica* edita da T. H. Cheyre e J. Sutherland Black, London, 1899-1903; il *Dictionnaire de la Bible* edito da F. Vigouroux, Paris, 1895-1912 e i due dizionari editi da J. HASTINGS, *Dictionary of the Bible*, Edinburgh, 1891-1904; *A dictionary of Christ and the Gospels*, Edinburgh, 1906-1908.

Delle molte riviste, dedicate in tutto o in gran parte agli studi neo-testamentari, ci paiono le migliori la *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, diretta da E. Preuschen e la *Révue Biblique* fondata e diretta dai professori de l' *Ecole pratique d' Etudes Bibliques*.

Sul canone neo-testamentario ha fatto lunghi e coscienziosi studi TH. ZAHN, le più recenti opinioni del quale sono espresse nel *Grundriss der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1904. Ottima è anche l' opera di E. JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l' Eglise Chrétienne*, Paris, 1911-1913, che tratta in un volume del canone neo-testamentario, in un altro del testo e delle traduzioni antiche.

L' opera di J. MOFFATT, *An introduction to the literature of the New Testament*, Edinburgh, 1911, espone succintamente e con chiarezza i principali problemi critici del N. Testamento e le opinioni dei più autorevoli studiosi; recensioni ampie e accuratissime delle opere più recenti sul N. T. ha fatto E. JACQUIER nei suoi *Etudes de critique et de philologie du Nouveau Testament*, Paris, 1920.

Per i problemi filologici del N. T. è di utile consultazione il manuale di E. BUONAIUTI, *Saggi di filologia e storia del N. T.*, Roma, 1910.

Dei Sinottici le migliori edizioni sono quelle che ci danno in colonne parallele, i passi corrispondenti dei tre evangelisti, e ci permettono di scorgere subito le somiglianze e le divergenze di essi.

Di queste edizioni indichiamo soltanto due: quella di A. WRIGHT, *A Synopsis of the Gospels etc.* Second edition, London, 1906; e quella di A. HUCK, *Synopse der drei ersten Evangelien*, Tübingen, 1916, che ha raggiunto già la sesta edizione.

Sul problema sinottico abbiamo ormai una copiosissima letteratura. A. LOISY nei due grossi volumi dei suoi *Evangelies synoptiques*, Ceffonds, 1907, ci dà, oltre il commento e la traduzione dei Sinottici, un'ampia introduzione storica, dove sono vagliate e discusse con grande acume le vecchie e nuove teorie sul problema sinottico; il commento, ci offre spesso nuove interpretazioni.

Il punto di vista cattolico, invece, è esposto, con quella efficacia e chiarezza che gli è propria, da E. JACQUIER, *Histoire des livres du Nouveau Testament* (II), Paris, 1908, completata dai suoi *Etudes de critique et de philologie* già citati.

B. WEISS nel suo studio *Die Quellen der synoptischen Ueberlieferung*, Leipzig, 1908 (in *Texte und Untersuchungen*, vol. 32), riassume il suo pensiero in questi tre punti: 1º) Matteo e Luca hanno utilizzato il Marco attuale, non l'Ur-Marcus (così crede anche il Loisy); 2º) Marco ha conosciuto Q; 3º) Luca ha utilizzato oltre Q; e Marco una sua fonte particolare (L).

A. HARNACK ha dedicato una serie di importantissimi studi al problema sinottico; in modo particolare agli scritti lucani. Negli ultimi anni è divenuto il più autorevole rappresentante dell'ortodossia protestante; infatti nella sua opera *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien*, Berlin, 1911, sostiene un punto di vista molto conservatore: Marco sarebbe stato composto al più tardi nella sesta decade del primo secolo; Luca sarebbe stato egualmente scritto prima del 70, vivente ancora S. Paolo; Matteo circa il 70.

F. PRAT in tre interessanti articoli apparsi nelle *Etudes*, (Paris, 1912-1913, vol. 133 e 134), espone e difende i decreti emessi il 26 giugno 1912 sulla questione sinottica dalla Pontificia Commissione Biblica, e in conformità di questi decreti sostiene che il più antico Vangelo scritto sarebbe un Matteo aramaico, al quale seguirebbero Marco e poi gli altri due Sinottici. Per la datazione dei Sinottici, accetta l'opinione dell'HARNACK.

Tra le opere italiane, buona, per quanto ora un po' invecchiata, è quella di G. BONACCORSI, *I tre primi Vangeli e la critica letteraria, ossia la questione sinottica*, Monza, 1904.

Scarso valore critico ha la compilazione di A. OMODEO, *Gesù e le origini del Cristianesimo*, Messina, 1913. Tra le opere recentissime indichiamo P. VANNUTELLI, *De Evangeliorum origine*, Roma, 1923 (sostiene la derivazione dei nostri Sinottici da un unico originale aramaico, del quale sarebbero versioni fatte da varî autori) e H. G. JAMESON, *The origin of the Synoptic Gospels*, Oxford, 1922 (sostiene la priorità sugli altri Sinottici, del Matteo greco, del quale Marco sarebbe un sunto).

2.) — Delle moltissime vite di Gesù a noi interessa soltanto citare qui quelle che si basano soprattutto sui Sinottici. Tra queste segnaliamo le brevi trattazioni di H. VON SODEN, *Die wichtigsten Fragen in Leben Jesu*, Berlin, 1909 e di B. WEISS, *Jesu von Nazareth, Ein Lebensbild*, Berlin, 1913. M. LÉPIN nel suo *Jésus-Christ. Sa vie et son œuvre*, Paris, 1912, utilizza per la vita di Gesù anche il racconto giovanneo.

3.) — Su quello che è l'essenza del Cristianesimo, l'elemento caratteristico e fondamentale della predicazione evangelica, si è svolta, circa venti anni or sono, una interessantissima polemica tra l'Harnack e il Loisy.

ADOLFO HARNACK in una serie di conferenze tenute nell'anno 1900 agli studenti dell'Università di Berlino, e poi pubblicate in un volume che ha avuto molte edizioni (A. HARNACK, *Das Wesen des Christenthums*, Leipzig, 1908) e anche una traduzione italiana per opera di A. BONGIOVANNI (A. HARNACK, *L'essenza del Cristianesimo*, Torino, 1905, Fratelli Bocca) fissava l'essenza del Cristianesimo in tre elementi: 1º) Il Regno di Dio e il suo avvento; 2º) Dio Padre e l'infinito pregio dell'anima umana; 3º) La migliore giustizia e la legge d'amore, — dei quali però sarebbe veramente fondamentale

soltanto il secondo, perchè il Regno di Dio nell'interpretazione dell' Harnack è cosa puramente interiore e la legge dell' amore universale è conseguenza della Paternità di Dio.

Quanto il Cristianesimo è venuto aggiungendo nella sua predicazione e si è andato conglomerando nella tradizione cattolica è per l' Harnack elemento avventizio, estraneo alla primitiva coscienza cristiana.

Tra coloro che si opposero alla concezione dell' Harnack, che viene ad annullare interamente il concetto di *chiesa*, fu ALFREDO LOISY che ne *L' Evangile et l' Eglise* (Paris, 1902) dopo aver affermato che il *Regno di Dio* non è solo il rinnovamento interiore, ma anche una realtà esterna, che si deve avverare nel futuro, sosteneva che quanto il Cattolicesimo aveva introdotto di elementi dogmatici e rituali nella sua organizzazione, non era che lo sviluppo naturale e legittimo dei germi contenuti nell' insegnamento evangelico. Nelle ultime pagine della sua opera anzi il Loisy affermava — e fu questo che poi, dopo lunghe polemiche, portò alla condanna della sua opera da parte dell' autorità cattolica — che un germe era ancora in sviluppo nella Chiesa cattolica e doveva pienamente affermarsi, il concetto della vita e dell' evoluzione del dogma.

La polemica tra l' Harnack e il Loisy fu esposta e commentata in un' opera di G. BONACCORSI, *Harnack e Loisy*, Firenze, 1904.

P. BATIFFOL, *L' enseignement de Jésus d' après les évangiles synoptiques*, 7^a edizione, Paris, 1910 riassume, in forma chiara, le principali questioni intorno all' insegnamento di Gesù nei Sinottici.

Sull'etica, utile a consultarsi il volume di H. CHURCHILL KING, *The Ethics of Jesus*, New York, 1910, basato soprattutto sull' esame del Vangelo di Luca. W. BOUSSET nella sua opera giovanile *Jesu Predigt in ihrem Gesensatz zum Judenthum*, Göttingen, 1892, afferma che la predicazione di Gesù è in aperto contrasto con le concezioni giudaiche.

Per la parte filologica ottimo è il volume di DALMAN,

Die Worte Jesu, Leipzig, 1898, che cerca di ricostruire la forma aramaica originaria dei detti di Gesù.

Per il significato esatto di μετάνοια vedi R. CHENEVIX TRENCH, *Synonyms of the New Testament*, London, 1915.

4.) — Sull'escatologia si può vedere, tra le opere generali, quella di L. MUIRHEAD, *The Escatology of Jesus*, New York, 1904 e quella di H. CHARLES, *A critical history of the doctrine of a future life in Israel, in Judaism and in Christianity*, 2ª edizione, London, 1913, utilissima per l'esame della letteratura apocalittica fiorita tra il secondo secolo a. C. e il primo d. C. e i rapporti di essa con la letteratura neo-testamentaria. Sul regno di Dio, oltre l'opera del BATIFFOL già sopra citata, interessantissima è l'opera di J. WEISS, *Die Predigt Jesus vom Reiche Gottes*, Göttingen, 1900, che afferma l'intimo rapporto tra l'etica e l'escatologia dei Sinottici.

Sull'apocalissi sinottica ha fatto accurate indagini, cercando di scomporne le varie fonti, H. BURTON SHAMAN, *The teaching of Jesus about the future according to the synoptic Gospels*, Chicago and London, 1909.

Sulle parabole le opere migliori sono quelle di L. FONCK, il dotto gesuita (L. FONCK, *Die Parabeln des Herrn in Evangelium*, Innsbruck, 1909, terza edizione) di cui abbiamo anche una traduzione inglese del 1915 e una recentissima versione italiana a cura del Pontificio Istituto Biblico; e di A. JÜLICHER, *Die Gleichnissreden Jesu*, Tübingen, 1910.

5.) — Sugli appellativi di Gesù nei Sinottici, nella letteratura neo-testamentaria e nella antica letteratura cristiana abbiamo l'opera di W. BOUSSET, *Κύριος Χριστός Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Ireneus*, Göttingen, 1913 (nelle *Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. Testament*, Neue Folge, Band. 4). Il Bousset sostiene che il titolo che esprime la fede della prima generazione cristiana è quello messianico di Ἰσὺς τοῦ ἀνθρώπου

e che il titolo di *Kύριος* e la concezione che ad esso è legata sono del tutto estranei alla tradizione sinottica; là dove la parola *Kύριος* è adoperata dai Sinottici lo è in conseguenza dell'uso paolino e dell'influsso ellenistico.

Alle molte critiche mossegli, il Bousset rispose nel suo *Jesus der Herr*, Göttingen, 1916 (nelle *Forschungen*, 8 Band). Sul *figlio dell'uomo* vedi anche la recente monografia di P. VAN NUTELLI, *Il figlio dell'uomo*, Roma, 1923.

Per l'esposizione del punto di vista cattolico, radicalmente opposto a quello del Bousset, si può vedere l'opera di M. LEPIN, *Jésus Messie et fils de Dieu*, 3^e édition, Paris, 1907 e J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, I, 67; Paris, 1915.

6.) — Molti critici moderni hanno cercato di ricostruire le fonti dell'*Apocalisse* e di risolvere i molti problemi che essa presenta per lo studioso. JOHANNES WEISS nella sua opera *Die Offenbarung des Johannes. Ein Beitrag zur Literatur und Religionsgeschichte* (*Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. Testaments*, I Band, III Heft, 1904) distingue nell'*Apocalisse* tre strati: 1^o) un fondo primitivo, giovanneo, che comprende la maggior parte dell'opera, scritto circa il 60 d. C.; 2^o) un'*apocalisse* giudaica scritta nel 70, durante l'assedio di Gerusalemme; 3^o) la rielaborazione del redattore definitivo che avrebbe scritto negli ultimi anni di Domiziano.

Recentemente sono usciti, quasi contemporaneamente, due interessanti lavori sull'*Apocalisse*. Il CHARLES, benemerito studioso dell'apocalittica e dell'escatologia giudeo-cristiana, ha dato alla critica moderna col suo commentario (*A critical and exegetical Commentary of the Revelation of St. John by R. H. Charles*, Edimburgh, 1920) un'opera veramente monumentale, se pure non tutte le conclusioni alle quali egli giunge paiono accettabili. Nella sua edizione, tra l'altro, egli dà anche un nuovo testo dell'*Apocalisse* — ottenuto eliminando tutte le presunte interpolazioni e ripetizioni e trasponendo molti versetti da un luogo all'altro — riportato alla sua originale,

bellissima forma ritmica. Nell' introduzione e nell' ampio commento il Charles sostiene che l' *Apocalisse* è l' opera di Giovanni il Veggente, un giudeo-cristiano palestinese, emigrato nell' Asia minore, scritta circa il 95 d. C., ma che è stata rimaneggiata da un maldestro discepolo di Giovanni, che ha dato al brano XX, 4-XXII l' inesplicabile disordine nel quale noi lo troviamo e ha edito tutta l' opera (è questo il punto più discutibile del geniale lavoro del Charles).

Il domenicano E. BERNARD ALLO ha pure pubblicato un buon commento all' *Apocalisse* (B. ALLO, *S. Jean — L' Apocalypse*, Paris, 1921) il cui pregio principale è quello di lumeggiare l' ambiente nel quale sorse l' opera di Giovanni. L' ALLO sostiene, come gli altri esegeti cattolici, che l' autore dell' *Apocalisse* è l' Apostolo Giovanni figlio di Zebedeo, che qualche anno più tardi avrebbe scritto anche il quarto Vangelo. E' uscito recentissimamente il commento all' *Apocalisse* del LOISY (ALFRED. LOISY, *L' Apocalypse de Jean*, Paris, 1923); ma, benchè compilato con la solita precisione ed accuratezza, questo studio non aggiunge sostanzialmente nulla ai commenti precedenti.

7.) — Agli Atti degli Apostoli l' HARNACK ha dedicato una serie di studi, dei quali i più importanti sono *Die Apostelgeschichte*, 1908 e *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte* ecc.... già citato (1911). Abbiamo già esposto, nel testo, le teorie dell' Harnack. Il punto di partenza dal quale egli è mosso è questo: che l' autore dei tratti col noi (*Wir-Stücke*) è anche l' autore della rimanente parte degli Atti; ma i *Wir-Stücke* non possono essere attribuiti, fra i compagni di Paolo, se non a Luca; perciò bisogna ammettere che Luca è l' autore ed editore degli Atti, come noi li abbiamo.

Nega invece la storicità degli Atti il NORDEN (EDUARD NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig, Berlin, 1913). Egli, prendendo in esame il famoso discorso da Paolo pronunciato (secondo Atti, XVII,

22-31), davanti all' Areopago d' Atene, ha creduto potervi riscontrare una palese imitazione di un passo degli *Atti* di Apollonio di Tiana, opera pagana della fine del I secolo. Se si ammette l'ipotesi del Norden sul discorso dell' Areopago, bisogna anche ammettere che gli altri discorsi degli *Atti*, che hanno presso a poco identica struttura, sono egualmente immaginari e che gli *Atti* sono una compilazione della fine del primo secolo.

Al NORDEN rispose, tra gli altri, anche l' HARNACK (*Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte?* Berlin, 1913).

Accetta quasi interamente le conclusioni del Norden e ne trae profitto per negare ogni valore storico agli *Atti* il LOISY nel suo commento (*Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920).

Il grosso volume del Loisy non è che una lunga aspra requisitoria contro il redattore definitivo degli *Atti*, che malmenando l' opera originaria di Luca avrebbe volutamente alterato la verità storica; ma la requisitoria del Loisy non è davvero tanto convincente, quanto aspra.

Degli altri commenti indichiamo soltanto quello del PREUSCHEN nell' *Handbuch zum N. T. herausgegeben von H. Lietzmann* (Tübingen, 1912) piuttosto contrario alla storicità degli *Atti* e quello recente, molto conservatore, dello ZAHN in *Commentar zum N. T. herausgegeben von Th. Zahn* (Leipzig, 1919, 1921). Lo JACQUIER (*Histoire des livres du Nouveau Testament*, III) accetta le conclusioni dell' Harnack.

Una buona serie di studi sui varî problemi che riguardano gli *Atti* è nella prima parte dell'opera di J. JACKSON e KIRSOPP LAKE, *The beginnings of Christianity*, 1° e 2° vv. London, 1920 e 1922.

8.) — Una buona bibliografia delle principali opere moderne sulla vita di Paolo è in appendice al volume di F. A. FERRARI, *S. Paolo*, Milano, 1922.

B. WILLAND ROBINSON (*The life of Paul*, Chicago, 1918) dà una breve, riassuntiva esposizione delle principali vicende

della vita di Paolo. Ma giova di più consultare le opere particolari, tra le quali una delle più importanti è quella di A. DEISSMANN (*Paulus, Eine kultur und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen, 1911) frutto di un lungo viaggio in Oriente, scritta in forma vivace e suggestiva, che getta molta luce su alcuni episodi della vita di Paolo.

Sui viaggi sono da consultarsi i due bei libri di W. RAMSAY (*The cities of St. Paul*, London, 1907, sulle città dell'Asia minore; e *St. Paul, the traveller and the Roman citizen*, London, 1895, per le città europee).

Per quanto riguarda la cronologia è noto che il recente ritrovamento di un'iscrizione di Delfi ha permesso di fissare la data del proconsolato di Gallione, di cui in *Atti*, XVIII, 12 e di avere perciò un punto di riferimento sicuro per tutta la cronologia paolina. Della iscrizione di Delfi e dei dati cronologici che se ne possono trarre si sono occupati, tra gli altri, il DEISSMANN nell'opera citata; A. BRASSAC (*Revue Biblique*, t. X, anno 1913, pp. 36 e 207) e recentemente L. CANTARELLI (*Rendiconti Acc. Lincei*, XXXII, 1923, fasc. 7-10).

Sull'autenticità, la data, i destinatari delle lettere paoline, si possono consultare le seguenti opere: KIRSOPP LAKE, *The earlier epistles of St. Paul*, London, 1911 (per le prime lettere); P. EWALD, *Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon*, Leipzig, 1905 e *Der Brief an die Philipper*, Leipzig, 1908, nel commento al N. T. dello ZAHN; H. HELMUT MAYER, *Ueber die Pastoralbriefe*, Göttingen, 1913.

9.) — Ottima guida per chi voglia avere un'idea generale degli studi paolini negli ultimi anni, è il recente articolo di E. BUONAIUTI (*S. Paolo e le origini cristiane*, «Nuova Antologia», 1° febbraio 1923).

Delle molte opere generali sul pensiero paolino, oltre il *Paulus* del DEISSMANN già citato, indichiamo il magnifico lavoro di F. PRAT, *La théologie de Saint Paul*, Paris, 1908, 1913 (del primo volume è stata già fatta una seconda edi-

zione, nel 1922) in cui con acume e dottrina singolari è esposto il pensiero di Paolo, in un primo volume secondo l'ordine cronologico delle lettere, in un secondo da un punto di vista sistematico e teologico. Pregio particolare dell'opera del PRAT sono le note esegetiche nelle quali sono discussi particolari aspetti delle dottrine paoline, con ampio riferimento ai principali commentatori antichi e moderni.

Importante è anche l'opera di PERCY GARDNER, *The religious experience of Saint Paul*, London, 1911.

Una ricostruzione del pensiero paolino per molte parti originale ci ha dato J. GRESHAM MACHEN nel suo bel volume *The origin of Paul's religion* (London, 1921). — Il MACHEN dichiara apertamente di esser seguace della concezione supernaturalistica delle origini del Cristianesimo, e perciò polemizza sia con i critici liberali che con i critici radicali (tra l'altro, fa una lunga confutazione del *Kύριος χριστός* del Bousset); per lui l'insegnamento di Paolo è, innanzi tutto, una dottrina di redenzione, basata sul Cristo storico.

Delle opere italiane più recenti l'articolo di E. BUONAIUTI, *Le esperienze fondamentali di Paolo* (*Religio*, agosto 1920) pur nella sua concisa brevità è tra le cose migliori che siano state scritte su S. Paolo. Il BUONAIUTI rivendica la piena originalità di Paolo di fronte alle religioni dei misteri e fissa l'attitudine fondamentale del suo spirito in una particolare valutazione etica della vita, alla quale va subordinata ogni altra formulazione teorica.

Al *S. Paolo* di F. A. FERRARI (Milano, 1922) nuoce, a nostro parere, una tentata fusione del metodo storico col metodo filosofico; tuttavia è opera accurata e diligente. L'opera dell'Omodeo (A. OMODEO, *Paolo di Tarso, apostolo delle Genti*, Messina, 1923) si basa sul presupposto assurdo che Paolo prima della visione di Damasco professasse già la concezione del Cristo celeste, quale, secondo lui, si troverebbe nel Libro di Enoch e nel IV di Esdra.

Sull'etica paolina in particolare si possono consultare il

lavoro giovanile del VON SODEN, *Die Ethik des Paulus* (in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. VII, 1892, pp. 109-145) che segnala la grande differenza fra l'etica paolina e l'etica a tipo stoico, e lo scritto di D. ALEXANDER, *The Ethics of Paul*, Glasgow, 1910.

10.) — Sull'escatologia paolina e i varî stadi di essa ha un ampio capitolo il CHARLES, nell'opera già citata sull'escatologia giudaica e cristiana.

Meno utile è l'opera di L. ATZBERGER, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung in A. und N. Testamente*, Freiburg, 1890, perchè tratta in blocco di tutto il Nuovo Testamento, studiando perciò contemporaneamente opere tra loro diversissime, come per esempio l'*Apocalisse* giovannea e la *1ª Corinzi*.

E. C. DEWICK (*Primitive Christian Eschatology*, Cambridge, 1912), sostiene che il cambiamento dell'escatologia paolina, tra le lettere ai Tessalonicesi e la lettera ai Romani è dovuto all'atteggiamento antiggiudaico di Paolo, che lo avrebbe spinto ad abbandonare l'escatologia giudaizzante delle lettere ai Tessalonicesi.

Dedicato esclusivamente all'escatologia paolina, ma piuttosto superficiale è R. KABISCH, *Die Eschatologie des Paulus*, Göttingen, 1893.

Più interessante è l'acuto studio di F. TILLMAN sulla *parusia* nelle lettere paoline (*Die Wiederkunft Christ nach den paulinischen Briefen*, in *Biblische Studien*, XIV, 1909).

Sui passi più oscuri della seconda ai Tessalonicesi si è scritto molto e in vario senso; segnaliamo una nuova, molto verosimile interpretazione dell'*ἀποστασία* e del *κατέχον* data da E. BUONAIUTI nel suo studio *Il dramma escatologico nell'Apocalisse paolina* inserito nel recente volume *Saggi sul Cristianesimo primitivo* di E. Buoniauti (Città di Castello, 1923).

11.) — Per studiare le dottrine soteriologiche di S. Paolo è necessario, innanzi tutto, conoscere bene le lettere ai Galati e ai Romani e penetrarne fino in fondo lo spirito che le anima. A questo scopo, tra i molti commenti, indichiamo quelli del domenicano M. J. LAGRANGE, che ci paiono i migliori (*Epître aux Romains*, Paris, 1916; *Epîtres aux Galates*, Paris, 1918).

Sulla dottrina della salvezza e della predestinazione, oltre l'opera di E. STEVENS, *The Christian doctrine of salvation*, Edinburgh, 1905, indichiamo, per il rapporto fra la concezione paolina e le teorie luterane, due opere: una cattolica (E. TOBAC, *Le problème de la justification dans Saint Paul, Etude de théologie biblique*, Lovanii, 1908) e una protestante (F. CREMER, *Rechtfertigung und Wiedergeburt in Beiträge zur Forschung christlichen Theologie*, XI, 5, 1907).

Sulla cristologia paolina è notevole il volume di W. OLSCHESKI, *Die Wurzeln der paulinischen Christologie*, Königsberg, 1909, che insiste nel far rilevare come Paolo identifica quasi il Cristo col Hveōμα ; e lo studio di V. ROSE, *Etudes sur la théologie de Saint Paul. Jésus Christ Seigneur et fils de Dieu*. (*Revue biblique*, XV, 1903, pp. 337-361) che segnala le principali affermazioni cristologiche di Paolo.

12.) — Sull'ecclesiologia paolina gioverà consultare l'articolo *Church* di A. PLUMMER nel recente *Dictionary of the Apostolic Church* dell' HASTINGS; il commento di S. HITCHCOCK alla lettera agli Efesini (*The epistle to the Ephesians. An encyclical of St. Paul*, London, 1913) e l'articolo già citato di E. BUONAIUTI su *Le esperienze fondamentali di Paolo*.

Sul problema *Gesù o Paolo?* c'è ormai una vastissima letteratura. P. WREDE nel suo *Paulus* (in *Religions geschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart*, I Band, Tübingen, 1904) fu tra i primi a proclamare, senza attenuazioni che il vero fondatore del Cristianesimo è Paolo e non Gesù. Egli sostenne che la concezione religiosa di Paolo è ispirata non al Cristo storico che noi conosciamo attraverso i Sinottici, ma

al messianismo pre-cristiano. Altri invece, tra cui M. BRÜCKNER nel suo *Der sterbende und auferstehende Gottheiland*, Tübingen, 1908, in *Religionsgeschichtliche etc.*, I, 3 e il BOUSSET nel *Κύριος Χριστός* già più volte citato, credettero di poter affermare che la teologia di Paolo e la sua concezione della salvezza, derivano dal misticismo ellenistico dei suoi tempi.

Ma molti si opposero alle teorie radicali del WREDE e del BOUSSET. Fin dal 1907 A. JÜLICHER nel suo *Paulus und Jesus* (in *Religionsgeschichtliche etc.* II Band, 1907) faceva notare che la teologia di Paolo non è che una grande fioritura intorno al seme gettato da Gesù. Per una più esauriente confutazione così del Wrede come del Bousset, vedi l'opera del MACHEN già citata.

13.) — Un acuto esame critico delle opere più recenti sul quarto Vangelo ha fatto A. BONUCCI, nella rivista da lui diretta, in un'ampia recensione sul LOISY (A. LOISY, *Le quatrième évangile. Deuxième édition réfondue. Les épîtres dites de Jean* in « Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi », III, 1922, nn. 2 e 3).

Negli ultimi decenni si è discusso molto circa l'autore del quarto Vangelo. I più in esso vedono; e giustamente, a nostro parere, l'opera organica di un solo scrittore. Questi per lo JACQUIER (*Histoire des livres du Nouveau Testament*, IV), l'ALLO (commento sull'*Apocalisse* già citato) e gli altri critici cattolici è l'apostolo Giovanni, lo stesso che avrebbe scritto, una decina d'anni prima, l'*Apocalisse*.

B. WEISS in un'opera recente (*Das Johannes Evangelium als einheitliches Werk*, Berlin, 1912) mantiene l'attribuzione a Giovanni l'Apostolo del quarto Vangelo; V. H. STANTON difende pure le opinioni tradizionali ma con qualche attenuazione e si sforza di spiegare la profonda differenza di stile e di pensiero tra l'*Apocalisse* e il quarto Vangelo, attribuendo i due scritti a due diversi discepoli di Giovanni l'Apostolo, uno dei quali avrebbe pubblicato le visioni del Maestro, l'altro ne

avrebbe reso note le riflessioni mistiche, aggiungendovi qualche sua considerazione (V. H. STANTON, *The Gospels as historical documents. The fourth Gospel*, Cambridge Mass., 1920).

Altri invece tra cui J. WELLHAUSEN (*Das Evangelium Johannes*, Berlin, 1908), lo SPITTA (*Das Johannes Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu*, Göttingen, 1910) e B. W. BACON. (*The fourth Gospel in research and debate*, London, 1910), distinguono nel quarto Vangelo un fondo primitivo giovanneo, che sarebbe stata una breve narrazione della vita di Gesù, secondo i metodi di Marco, e varie manipolazioni successive che avrebbero dato all'opera il suo carattere mistico e filosofico.

Per una via opposta si è messo invece A. LOISY, nella 2ª edizione del suo studio sul quarto Vangelo (A. LOISY, *Le quatrième Evangile etc.*, Paris, 1921) sostenendo che la base del quarto Vangelo è uno scritto mistico, che prescindeva interamente dal Cristo storico; e che i successivi compilatori si sono sforzati di avvicinare questo Vangelo mistico ai Vangeli sinottici e di rendere meno stridente il contrasto fra di essi.

Ma la teoria del LOISY è poco verosimile, come poco verosimili ci paiono egualmente tutte le teorie che fanno del quarto Vangelo un' opera composita.

Sul prologo ha fatto uno studio il RENDEL HARRIS cercando di sostenerne l'origine storica.

14.) — Sulle epistole cattoliche in generale, si possono consultare lo JACQUIER (*Histoire des livres du N. T.*, III) e il bel lavoro del MOFFATT già citato.

Sulle lettere di Giovanni lo scritto del LOISY sopra citato; sulle lettera di Giacomo A. JOHANNES, *Die Epistel des heiligen Jacobus*, Freiburg, 1909; sulla I Petri STOCKARDT, *Kommentar zum erstem Brief Petri*, St. Louis M., 1912; sulla II Petri J. DILLENSEGER, *L'authenticité de la II Petri*, Paris, 1907; sulla lettera di Giuda H. SCHWIENHORST, *Das Verhältnis des Judasbrief zum zweiten Petrusbriefe*, Münster, 1918; sull' epi-

stola agli Ebrei, oltre un volume di B. WEISS, si può vedere il MOFFATT (*Introduction etc.*).

15.) — Per la lingua del *Nuovo Testamento*, si possono consultare utilmente, tra i dizionari, quello di W. GRIMM, *Lexicon graeco-latinum in libros Novi Testamenti*, 4^a ed., Lipsiae, 1903; quello di J. HOPE MOULTON e G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament*, London, 1914-1922; tra le grammatiche quella di A. BOATTI, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, ed. 2^a, Venezia, 1910.

Tra i critici che riavvicinano il Cristianesimo al Giudaismo, il più autorevole e il più popolare è C. G. MONTEFIORE, che nelle sue opere ha cercato di presentare la predicazione di Gesù come una forma di Giudaismo liberale (C. G. MONTEFIORE, *Some elements of the religious teaching of Jesus according to the synoptic Gospels*, London, 1911).

Invece fanno dipendere il Cristianesimo dalle religioni dei misteri R. REITZENSTEIN, *Die hellenischen Mysterienreligionen*, Leipzig und Berlin, 1910, che segnala in una serie di dotte note le presunte affinità tra Paolo e le religioni dei misteri e A. LOISY che nel suo *Les mystères payens et le mystère chrétien*, scritto nel 1914, ma stampato nel 1919 (Paris) cerca invano, con tutte le risorse della sua erudizione e del suo ingegno, di riportare il Cristianesimo nell'orbita delle misteriosofie e di attribuire a Paolo la trasformazione della *storia* di Cristo in un *mito* di redenzione universale.

Invece A. DEISSMANN nel suo bel volume *Licht vom Osten*, Tübingen, 1909, pur riconoscendo alla lingua del *Nuovo Testamento* una stretta affinità con la *κοινή*, pur illuminando molte testimonianze di esso alla luce di recenti scoperte o di nuovi raffronti, nulla diminuisce alla originalità e alla profondità, *unica nel mondo*, dell'insegnamento evangelico.

LA LETTERATURA SUB-APOSTOLICA

SOMMARIO : 1.) La dottrina dei Dodici Apostoli - 2.) La così detta lettera di Barnaba - 3.) La lettera di Clemente Romano - 4.) La così detta seconda lettera di Clemente - 5.) L'epistolario ignaziano - 6.) La lettera di Policarpo di Smirne - 7.) Il martirio di Policarpo - 8.) I frammenti di Papia - 9.) La lettera a Diogneto - 10.) Il Pastore di Erma.

Agli scritti neo-testamentari segue immediatamente nel tempo una letteratura non ispirata, quindi non canonica, che, immune ancora da preoccupazioni dottrinali, di carattere essenzialmente etico ed esortativo e con una particolare fisionomia di letteratura d'occasione, costituisce, per gli studiosi delle origini del Cristianesimo, una fonte storica di straordinario interesse. Essa può dirsi il primo, più genuino frutto della predicazione apostolica, alla quale i vari autori si ricollegano direttamente, riprendendo, nella misura e nella forma consentite dalle loro particolari tendenze, i motivi più salienti : S. Paolo e S. Giovanni soprattutto, ne sono, dopo l'esperienza mistica individuale del Cristo, i maestri e gl' ispiratori.

Fiorita in uno spazio di tempo relativamente

breve, tra la fine del primo secolo e la prima metà del secondo, la letteratura sub-apostolica riflette tutti i caratteri di quel periodo di transizione nel quale, appena gettato il seme del messaggio evangelico, si cercò di tradurne gli enunciati mistici in termini atti ad organizzare ed a costituire saldamente sulle nuove basi la vita associata.

Più tardi, il dilagare inquietante dell'eresia gnostica esigerà una revisione di questi enunciati dogmaticamente precisa e completa, ma per ora, sebbene affiori qua e là, sui margini della nuova esperienza, il temuto pericolo dell'eterodossia, è assai più vivo e pressante l'interesse per i problemi mistico-etici che per quelli dottrinali: si tratta di disciplinare una società religiosa appena sorgente da un annuncio messianico, che, pur imperniandosi su un capovolgimento interiore, esige anche una sistemazione pratica la quale ne fissi in qualche modo le leggi atte a regolarne la vita interna, e nello stesso tempo chiarifichi e delimiti i suoi rapporti col mondo circostante rappresentato da due forze diversamente ostili: il potere imperiale e il giudaismo. Di fronte all'autorità terrena le prime generazioni cristiane, fedeli agli insegnamenti di Cristo e degli Apostoli assunsero un atteggiamento di apparente sottomissione, ma di fronte alla persecuzione spirituale del giudaismo sentirono il bisogno di edificare un sistema in cui fosse delineata, nella storia della religiosità umana, la posizione reciproca delle due economie, del Vecchio e del Nuovo Testamento. Perciò, negli scritti sub-apostolici, ci troviamo di fronte ad una società religiosa governata con sue proprie leggi, con un canone li-

turgico ben definito, un'organizzazione gerarchica in progressivo sviluppo e, per di più, un tentativo di sistemazione filosofica della propria posizione nella storia.

Il nome di Padri Apostolici, conferito da uno studioso del secolo XVII, il Cotelier, ad un certo numero di scrittori cristiani che, contemporanei degli apostoli, ricevettero da questi gl'insegnamenti da trasmettere alle nuove generazioni, ha acquistato in seguito una certa elasticità sì da comprendere nella stessa designazione tanto coloro che realmente conobbero e avvicinarono i discepoli di Gesù (Clemente Romano, Ignazio d'Antiochia, Policarpo di Smirne) o che l'avrebbero potuto (come l'autore della Didachè e quello della lettera di Barnaba) quanto altri vissuti in tempi più lontani dall'età apostolica, come Erma romano, Papia di Gerapoli, e l'autore della lettera a Diogneto.

Tutti questi scrittori attinsero, come prima fonte del loro insegnamento, alle Sacre Scritture: il Vecchio Testamento prima, poi la parola di Gesù, infine la predicazione, orale o scritta, degli apostoli: non si appellano mai alla propria autorità e non pretendono d'impartire un insegnamento che non sia documentato dalla tradizione; perciò di rado questi scritti offrono delle vedute personali: più che come opere individuali, interessano come espressione collettiva di uno stato d'animo che ha tanto più valore in quanto è testimoniato da spiriti vissuti della medesima fede.

1.) - Tra gli scritti dell'età sub-apostolica occupa il primo posto, come quello che rispecchia uno stadio

più antico dell'organizzazione interna della comunità, la composizione conosciuta col titolo di « Dottrina dei dodici Apostoli » ovvero, nella sua forma più completa e verosimilmente più primitiva « Dottrina del Signore (impartita) dagli Apostoli ai Gentili », scritto di natura composita, soggiacendo ad esso un' operetta più antica, « la dottrina delle due vie » di origine palestinese, rimaneggiata e completata da un anonimo.

Nella redazione attuale essa consta di tre parti : una morale (cc. 1-6), una seconda liturgica (cc. 7-10), una terza disciplinare (cc. 10-15) con una conclusione escatologica. Ma meglio può considerarsi costituita di un nucleo centrale che tratta di argomenti liturgici e disciplinari cui la catechesi morale e la conclusione escatologica, con ogni probabilità unite nel documento primitivo, servono rispettivamente di prologo e di epilogo.

« Due sono le vie : una della vita e una della morte, e gran differenza vi è tra esse » così comincia la Didachè e dà un elenco di tutte le virtù da seguire per restare nella prima, e dei vizi da evitare per non praticare la seconda. Per procedere nella via della vita bisogna amare Dio e il prossimo come se stessi, benedire chi ci maledice, pregare per i nemici, digiunare per i persecutori, offrire l' altra guancia a chi ci schiaffeggia, con chi ci chiede di fare un miglio di strada in sua compagnia farne due, a chi ci toglie il mantello dare la tunica, dare a chi domanda senza attendere restituzione, pur essendo prudenti nell' elemosina : « che l' elemosina si bagni di sudore nelle tue mani, finchè tu sappia a chi dà » (c. 1). Inculca il rispetto per i maestri e messaggeri della

fede : « Figliuol mio, pensa notte e giorno a chi ti annuncia la parola di Dio, ed onoralo come il Signore, perchè il Signore è là ove si parla di Lui » (c. 4) e consiglia, come mezzo di edificazione spirituale, la quotidiana ricerca del volto dei fratelli (c. 4, 2) e la comunanza dei beni, giacchè, dice la Didachè, se siete compartecipi dell' immortalità, a maggior ragione dovete esserlo dei beni terreni (c. 4, 8). Altri doveri da seguire strettamente sono l' assistenza spirituale ai figliuoli, il trattamento fraterno dei servi. A conclusione dei precetti da seguire per praticare la via della vita la Didachè prescrive : osserva rigorosamente i comandi del Signore senza nulla aggiungervi nè togliervi ; confessa i tuoi peccati nell' adunanza dei fedeli onde non partecipare alla preghiera con la coscienza impura (c. 4, 14).

Dopo una breve enumerazione di tutte le malvagità di cui è seminata la via della morte, la catechesi morale si chiude esortando i fedeli ad aspirare alla perfezione cristiana ; non ha precetti proibitivi per le astinenze materiali, solo vieta l' uso delle carni offerte agli idoli.

I capi 7-10 costituiscono la parte più interessante di tutto il documento, giacchè trattano della celebrazione dei due riti principali intorno a cui si accentrava la vita mistica della comunità : il Battesimo e l' Eucarestia. Qui tutta la parte precedente figura come la preparazione necessaria a coloro che si apprestano a ricevere il battesimo : esso s' impartisce « al nome del Padre, del Figlio, dello Spirito Santo », in acqua corrente, possibilmente, o altrimenti in acqua ferma, fredda o calda e, mancando la quantità neces-

saria per l'immersione, aspergendone per tre volte consecutive la testa del battezzando, ripetendo la formula trinitaria (c. 7, 1-3).

Il Battesimo richiede il digiuno sia per il battezzando che per il ministro, potendo anche per altri. E quanto al digiuno la Didachè ammonisce: « non digiunare contemporaneamente agli ipocriti », cioè ai Giudei; e poichè il digiuno giudaico ha luogo il lunedì e il giovedì, quello cristiano si praticherà il mercoledì e il venerdì (c. 8, 1). Anche nella preghiera bisogna rifuggire dall'imitare i Giudei, pregare invece come il Signore stesso ha insegnato, invocando il Padre. Il *Pater noster* dev' essere recitato tre volte al giorno (c. 8, 2-3) .

Accanto al rito battesimale la Didachè espone le regole che dovevano disciplinare il rito eucaristico; per ricavarne la dottrina occorre consultare i due capi 9-10 che seguono immediatamente le norme per la celebrazione del Battesimo e per la pratica del digiuno, e i cc. 14-15. Che in quest'ultimi si alluda al rito eucaristico là dove dice: « Riuniti nel giorno del Signore, spezzate il pane e rendete grazie dopo aver confessato i vostri peccati, perchè il vostro sacrificio sia puro » non è alcun dubbio: la resa di grazie, la confessione dei peccati, la parola *ευχαριστία* soprattutto e, poco oltre il riferimento ad un versetto di Malachia (I, 11-14) relativo alla necessità della perfezione della vittima da offrirsi in sacrificio reale, non mistico-spirituale, non lasciano luogo a dubbio di sorta, sebbene manchino le parole rituali della consacrazione, e si accenni soltanto allo spezzar del pane, senza neppure ricordare il vino o il calice.

I cc. 9-10 invece contengono l'esposizione completa di un rito che a prima vista non è facile identificare: s'inizia con due benedizioni, prima sul calice (τὸ ποτήριον), poi sul pane spezzato (τὸ κλάσμα) che ricordano molto da vicino le preghiere abituali dei pasti giudaici, con un innesto di escatologia mistico-ecclesiologica « come questo pane spezzato, disperso sui monti, raccolto divenne uno, così si riunisca la tua Chiesa dall'estremità della terra nel tuo regno » (c. 9, 4) cui segue l'ammonimento che solo ai battezzati è permesso partecipare a questa eucarestia; e il rito si chiude con una preghiera di ringraziamento al Padre, terminante anch'essa con espressioni di contenuto escatologico accennanti alla speranza nel Regno. Ora, dobbiamo qui vedere una anticipazione del rito quale sarà descritto molto sommariamente nei cc. 14-15, oppure l'affinità delle preghiere iniziali con quelle dei pasti giudaici debbono indurci a credere che qui si allude soltanto all'agape fraterna, cioè ai banchetti che i cristiani delle prime comunità celebravano in comune, senza nessun significato eucaristico?

Ma il confronto con altri documenti del Cristianesimo primitivo, segnatamente il c. 11 della prima lettera di S. Paolo ai Corinzi e l'epistolario Ignaziano, ci suggeriscono una più giusta interpretazione del passo discusso: esso rispecchia uno stadio primitivo della vita mistica della Comunità celebrante il rito eucaristico unitamente all'agape, dalla quale solo più tardi fu separato.

Con tale interpretazione il piano d'esposizione della Didachè appare più logicamente ordinato: alle

norme relative al Battesimo e, in conseguenza di questo, al digiuno, seguono quelle che si riferiscono all' Eucarestia : col c. XI s' inizia la parte disciplinare e solo come mansione speciale dei vescovi è di nuovo ricordato, nei cc. 14-15 il rito eucaristico da celebrarsi nel giorno del Signore in forma pubblica, ufficiale, a differenza di quello celebrato, unitamente all' agape, in forma quasi privata.

Quello speciale sapore di vita cristiana primitiva che spira da tutta la Didachè, le è conferito, oltre che dalle suesposte abitudini nelle celebrazioni eucaristiche, dalle condizioni in cui appare costituito il regolare funzionamento nell' interno di ciascuna comunità e più ancora il legame che unisce i vari gruppi tra loro.

Quel ministero itinerante, di cui sono esempio tipico i viaggi missionari di S. Paolo e che dovette scomparire un ventennio dopo la morte dei Dodici, appare qui ancora nella sua piena efficienza, disciplinato da regole atte ad evitare ogni inganno od abuso, mentre parallelamente sorge e si stabilisce, con mansioni puramente amministrative, la gerarchia locale.

Nei cc. 10-15 sono ricordati tre generi di ministri della parola: gli apostoli, i profeti, i dottori (*ἀπόστολος, προφητής, διδάκαλος*). L' apostolo è per definizione il missionario, colui che, come i primi discepoli di Gesù, è sempre in viaggio, trasferendosi da un luogo all' altro per fondare nuove Comunità o per visitare le già esistenti; egli non deve fermarsi più di due o tre giorni presso ciascun gruppo e non accettare da esso che il nutrimento necessario finchè non giunga alla tappa successiva; s'egli si trattiene più di due giorni,

se chiede denaro, la sua missione è falsa, egli vuol ingannare a scopo di lucro. Il profeta è colui che parla in ispirito (λαλοῦντα ἐν πνεύματι, c. 11, 7) che traduce cioè in linguaggio intelligibile a tutti i fedeli l'ispirazione che gli viene da Dio, ed è perciò tenuto anche in maggior conto dell'apostolo (è chiamato il Gran Sacerdote, ὁ ἀρχιερεύς, c. 13-3) e poichè il suo ministero è non tanto d'insegnamento quanto di edificazione, gli è permesso di soggiornare a lungo presso la Comunità, e tutti fedeli concorreranno al suo mantenimento offrendogli le primizie di tutto ciò che posseggono. Egli a sua volta, deve dar prova della sincerità e del disinteresse della sua missione, distinguendosi per il tenore di vita giacchè « non chiunque parla in ispirito è profeta, ma solo colui che pratica i costumi del Signore » (c. 11, 8). Meno chiare appaiono le attribuzioni del διδάσκαλος: spesso è unito al profeta nella missione dell'insegnamento, che, se in questo è dono profetico, in quello è di pura scienza umana. La Comunità ha l'obbligo di fornirgli il nutrimento, ma senza l'offerta delle primizie.

Parallelamente al ministero itinerante vediamo già, nella sua forma embrionale, la gerarchia sedentaria costituita di vescovi e di diaconi (non si parla mai di presbiteri) eletti (... χειροτονήσατε, c. 15) in seno alla Comunità stessa fra gli uomini più degni « miti, disinteressati, sinceri » (c. 15, 1) cui spetta di compiere abitualmente il ministero, assolto, nel loro temporaneo soggiorno, dai profeti e dai dottori, — impartire il Battesimo, benedire e spezzare il pane nell'Eucarestia, — e che meritano perciò com'essi tutto il rispetto da parte dei fedeli.

Dopo aver raccomandato la concordia, il perdono delle offese, l'obbedienza in tutto e per tutto al messaggio evangelico, la *Didachè* si chiude con uno squarcio escatologico, non dissimile nel contenuto e nell'esposizione, dalle descrizioni che così S. Paolo (*Tess.* I, c. 4) come i Sinottici fanno della venuta del Signore. E su questa visione ultima dell'annuncio del Regno si chiude bruscamente la *Didachè*: iniziata con una predicazione morale, prescrive tutte le norme per il regolare funzionamento della vita mistica e disciplinare della Comunità, essa culmina nel dramma escatologico: in questo scritto semplice dall'esposizione piana e senza pretese, di precetti, e d'insegnamenti, è contenuto nella sua forma più primitiva, tutto lo spirito che dovette vivificare ed alimentare i primi gruppi cristiani: questa società che si ritiene cittadina del cielo, come dirà più tardi l'autore della lettera a Diogneto, sta appena iniziando la propria sistemazione terrena: quando ancora si celebra il rito agapico e quello eucaristico è innestato su questo, quando ancora è in pieno vigore il ministero itinerante, esclusivamente carismatico, degli apostoli e dei profeti, si va costituendo, coi vescovi e coi diaconi, quella gerarchia sedentaria che più tardi assumerà, non più in via provvisoria, ma con ministero stabile, la direzione amministrativa, carismatica e dogmatica delle singole Comunità: il documento formatosi intorno al manuale delle due vie segna il punto d'interferenza e di passaggio tra le due concezioni: carismatica e dogmatica.

Quanto alla datazione, si fa risalire la *Didachè* alla fine del primo secolo, fra l'80 e il 100, ma il sup-

posto « Manuale de le due vie », di cui il rimaneggiatore si è servito, è senza dubbio più antico; si colloca la sua origine in Oriente, ma non si sa precisamente se in Palestina, in Siria o in Egitto.

2.) – Tertulliano, avendo notizie dell'esistenza di una lettera attribuita all'apostolo compagno dei viaggi missionari di S. Paolo, ascrisse a Barnaba la lettera agli Ebrei, mostrando così di aver anche nozione del suo contenuto, che è in realtà una ripresa, con atteggiamento assai più radicale, del motivo paolino della opposizione fra le due economie, del Vecchio e del Nuovo Testamento, tra le spiritualità del Cristianesimo e la religiosità formalistica del Giudaismo. Il metodo adottato dallo pseudo-Barnaba (probabilmente un alessandrino) è l'interpretazione allegorica, la più singolare, paradossale, dei testi sacri del Vecchio Testamento, mirante a dimostrare come l'antica legge, concessa da Dio al popolo d'Israele, contenesse in linguaggio figurato, di cui gli Ebrei intesero solo il significato letterale, tutta l'economia della nuova, per il nuovo popolo cristiano a cui Dio trasferì l'alleanza.

Probabilmente l'autore, indirizzando il suo scritto, che più che una lettera può dirsi un'omelia, non ad una singola Comunità, ma a tutti i fedeli, ha di mira in special modo i giudeo-cristiani, tendenti a conciliare l'osservanza delle prescrizioni mosaiche con la professione cristiana. Per sventare il pericolo di un possibile ritorno alle concezioni legalistiche della tradizione ebraica, temibile soprattutto in un momento in cui l'eresia gnostica tentava d'impadronirsi di

tutto il patrimonio mistico e dottrinale della nuova religione, non c'era via migliore che sottrarre agli Ebrei quello che consideravano retaggio esclusivo del loro popolo, dichiarandolo invece destinato da Dio, fin dagli inizi, al popolo cristiano, che, solo, aveva la capacità di intenderne nel loro vero significato, intimo e spirituale, gli insegnamenti.

Lo scritto si compone di due parti, di assai differente lunghezza : cc. 1-17, 18-21. La prima dottrinale-allegorica, la seconda morale. Nella prima l'autore, dopo aver enunciato lo scopo della lettera, che è quello d'insegnare ai suoi corrispondenti, non in qualità di διδάσκαλος, « ma come uno di essi », la vera gnosi del Vecchio Testamento, dichiara abrogata la legge e con essa tutte le pratiche fin' allora intese dai Giudei in un senso che Dio non aveva mai voluto dar loro : il sacrificio e il digiuno desiderati dal Signore non consistono in un'offerta di animali o nell'astensione da alcuni cibi, ma nella contrizione del cuore, nel rifuggire da ogni ingiustizia verso il prossimo e nella pratica delle opere di carità. Il « grande scandalo » si è avvicinato ; perchè il maligno non s'insinui nei nostri cuori, perchè non si verifichi anche per noi ciò che è avvenuto per i Giudei che, credendosi il popolo eletto, hanno accumulato peccato su peccato e quindi perduto l'alleanza con Dio, « occorre operare spiritualmente, divenire un tempio perfetto di Dio » (c. IV, 11). Così soltanto mostreremo al Signore la nostra gratitudine per la rivelazione ch'Egli ci ha dato del passato, del presente e del futuro, e soprattutto per le sofferenze cui ha esposto la propria carne, assunta al triplice scopo di rendere

sopportabile la sua vista ai nostri occhi mortali, di colmare i peccati dei Giudei, e di operare la nostra redenzione. La sua passione, predetta dai profeti, ha dato luogo ad una seconda creazione, e per realizzarla completamente è necessario che noi raggiungiamo la perfezione (VI, 19).

Iddio ci ha rivelato tutto in precedenza affinché si sappia a chi dobbiamo indirizzare lo nostra azione di grazie, e siamo convinti che il Figlio di Dio non poteva soffrire che per noi.

Così annunciato il suo metodo allegorico, lo pseudo-Barnaba procede all'applicazione: uno dei due arieti di cui (*Levit*, XVI, 8) si dice ch'era votato alla maledizione, coronato di spine, coperto di lana scarlatta, è una prefigurazione della passione di Cristo; e così pure nel comandamento dato ad Israele di offrire in sacrificio una giovenca, si devono veder adombrati negli offerenti gli Ebrei peccatori, nella vittima Cristo. Quanto alla circoncisione, poi, essa è stata completamente abrogata: giacchè il Signore aveva dichiarato che « non nella carne si dovesse circoncidere », ma essi, i Giudei, trascurarono questo precetto, così che il Signore disse di loro: « Tutte le nazioni sono incirconcise nel prepuzio, ma questo popolo è incirconciso nel cuore ». Abramo invece lo intese nel senso voluto da Dio, perchè praticandola su 18 e poi 300 uomini della sua tribù raffigurò nel valore letterale delle cifre le iniziali di Gesù (I H = 18) e la figura della croce (300 = τριακόσιοι. τ, T). Anche la circoncisione dunque è devoluta ai cristiani, circoncisi nelle orecchie e nel cuore, sì da aver piena l'intelligenza dei mandati del Signore (X, 12).

Lo stesso è da dirsi a proposito delle prescrizioni di Mosè: il divieto di nutrirsi di alcuni animali, il porco, l'aquila, lo sparviero, il corvo, e tra i pesci della murena, del polipo e della seppia non era che un rivestimento in linguaggio materiale e simbolico del precetto di tenersi lontani dagli uomini ingrati verso Dio, rapaci o empi, o corrotti e corruttori, e di evitare ogni contatto impuro ed ogni opera iniqua. « Ma mentre Mosè parlava nel senso spirituale, i Giudei ricevettero le sue parole secondo la brama della carne, come se si trattasse di nutrimento » (X, 9). Così, quando Mosè disse: « Mangerete il ruminante dal piede biforcuto » egli ha voluto esortare a seguire i giusti che « ruminano la parola del Signore » e che sanno camminare nel mondo aspettando l'eternità (c. X, 11).

Anche l'acqua e la croce, cioè il battesimo e la passione redentrice, sono stati preannunciati e prefigurati dai profeti e da Mosè (X-XI).

Ciò constatato, resta a vedere se l'erede sia il popolo attuale o il precedente, se il Testamento sia per noi o per essi: dalle parole del Signore a Rebecca: « Due nazioni sono nel tuo seno, due popoli nelle tue viscere e l'un popolo avrà il sopravvento sull'altro e il maggiore servirà il minore (*Gen.*, XXV, 22-23) e dalla benedizione conferita da Giacobbe non al primogenito ma al secondogenito dei figli di Giuseppe (*Gen.*, XLVIII, 1-4), come pure dalle parole pronunciate dal Signore ad Abramo in ricompensa della sua fede: « Ecco Abramo, io ti ho costituito padre di popoli credenti in Dio nell'incirconcisione », appare chiaro quale dei due popoli fosse de-

stinato ad ereditare il Testamento (c. XIII); non però che l' alleanza da Dio promessa agli antenati di Israele, non gli sia stata in realtà concessa. Egli l' ha data, ma essi non eran degni di riceverla per i loro peccati; Mosè la ricevette soltanto a titolo di servitore, mentre al popolo cristiano il Signore l' ha data come a figlio, dopo aver sofferto per esso. La redenzione, il nostro riscatto dalle tenebre per far di noi un popolo santo, era stata predetta dai profeti.

Nel simbolismo dello pseudo-Barnaba la festa giudaica del sabato, proiettata nell'al di là, acquista un significato escatologico del tutto estraneo alla traiettoria delle concezioni giudaiche: le parole del Genesi: « Dio compì la sua opera in sei giorni » significano che in seimila anni (perchè, secondo il Ps. XXXIX, 4 un giorno del Signore è uguale a mille anni) l' Universo sarà consumato e nel settimo millennio, dopo che il suo Figlio sarà venuto a giudicare gli empi, a trasformare il sole, la luna e gli astri, Iddio si riposerà; che valore ha dunque il suo comando: « santificherete il sabato con mani pure e cuor puro? » (*Ts.*, XX, 8). Giacchè nel secolo presente nessuno può esser capace di santificare un giorno reso santo da Dio, noi lo potremo soltanto quando, mediante la giustificazione del Signore, saremo stati a nostra volta santificati; celebreremo il giorno santo nell' altro mondo quando Dio, mettendo fine all' Universo, inaugurerà l'ottavo giorno. Perciò i Cristiani celebrano con gioia questo che è il giorno della resurrezione e dell' ascensione del Signore (c. XV).

E non manca neppure, nel sistema allegoristico dell' autore, un' interpretazione *ex-novo* della con-

cezione del tempio ricostruito da Dio, secondo la profezia di Daniele, non già il tempio materiale di pietra, come intendono i Giudei, ma noi stessi, tempio spirituale, dimora di Dio che, dopo averlo distrutto cacciandone gl' idoli e i demoni, cioè la nostra volontà operante in contrapposizione alla sua, l' ha ricostruito rinnovandoci colla sua promessa (c. XVI).

Al c. XVII l' autore passa bruscamente ad argomenti morali : in questo campo puramente esortativo, egli, allegorista raffinato, si sente a disagio, per cui non crede di meglio che riprodurre a un di presso l' insegnamento della Didachè : anche qui, come nel manuale delle due vie, i precetti morali sono raggruppati nelle due categorie etiche ipostatizzate, della via della vita e della via della morte, (detta al c. XX ἡ ὁδὸς τοῦ μέλανος;) cui sono rispettivamente preposti gli angeli di Dio e gli angeli di Satana. L' uomo deve amare il proprio Redentore, osservare i suoi precetti, relativi a sè e al prossimo, evitare tutte le malvage passioni, fuggire il vizio. E la lettera si chiude con la preghiera ai corrispondenti, che l' autore chiama « figli dell' amore e della pace » (c. XXI), di ricordarsi di lui tenendo bene a mente i suoi insegnamenti e le sue spiegazioni.

A parte il valore intrinseco di questa spesso paradossale e sempre lambiccata interpretazione allegorica dei testi del Vecchio Testamento, che più tardi la stessa scuola alessandrina, cui il nostro autore deve con ogni probabilità la sua speciale *formamentis*, svilgerà con criteri più filosofici e dottrinali, appare chiara l' importanza particolare che ai nostri occhi assume, fra i padri apostolici, la così detta

lettera di Barnaba : il dissidio manifestatosi fin dall'inizio della propaganda apostolica fra S. Pietro e S. Paolo circa il valore delle prescrizioni mosaiche e la posizione rispettiva delle due economie, si presenta qui composto in una forzata interpretazione del Vecchio Testamento in funzione ed alla luce dell'esperienza cristiana ; è un tentativo individuale che non ebbe eco, come l'autore sperava, presso la maggioranza, ma che in ogni modo ci rivela l'importanza che il problema assumeva dinanzi alle menti speculative tra gli scrittori sub-apostolici : esso affiora, sebbene sotto uno speciale angolo visuale, nell'epistolario Ignaziano, ed è affrontato direttamente, con un diverso tentativo di soluzione nella lettera a Diogneto, ma nessuno lo tratta con tanta forza nè lo svolge con tanta efficacia di particolari come lo pseudo-Barnaba : nella storia del Cristianesimo primitivo può stargli solo di fronte, per l'energia della concezione, un asceta e transfuga della ortodossia : Marcione ; ma per quanto quegli si sforza di unificare e ridurre ad un'unica verità le due tradizioni, per tanto questi le vedrà contrapposte in una antitesi irriducibile, fino ad ipostatizzarle in due divinità diverse : il Dio giusto, temibile della vecchia legge, e il Dio buono, misericordioso, del nuovo Patto, che annulla e cancella l'antico.

* * *

I capi IV e XVI, ove l'autore sembra alludere ad avvenimenti contemporanei, nel primo vedendo compiuta ai suoi tempi una profezia di Daniele, nel secondo accennando alla speranza dei Giudei in una

prossima ricostruzione del tempio di Gerusalemme, sembrano a tutta prima fornire dati sicuri di riferimento per la cronologia della lettera: ma la difficoltà di identificare e riconoscere con sicurezza questi avvenimenti ha prodotto nella critica una disparità di opinioni che è la prova più convincente della scarsa validità di tali dati: senza indugiare in questioni oiose, diremo che l'opinione più plausibile è quella che, tenendo il giusto conto degli argomenti interni, colloca la lettera al tempo di Nerva (96-97), o poco dopo, cioè nell'ultimo decennio del primo secolo.

3.) – Pochi decenni dovevano esser trascorsi dalla morte di S. Paolo, quando Clemente, vescovo di Roma, avuto sentore di dissensi sorti in seno alla Comunità di Corinto, la prediletta dell'Apostolo, inviava ad essa, per mano di suoi deputati, Claudio Efebo, Valerio Bitone e Fortunato, una lunga epistola, probabilmente destinata alla pubblica lettura, per esortarla ad eliminare ogni motivo di discordia, e, rimediando al male operato, ricondurre la pace.

La situazione doveva essere, in verità, preoccupante: la Comunità intera si era rivolta contro i suoi presbiteri e, non tenendo alcun conto della irrepreensibilità della loro condotta, ne aveva destituiti alcuni dal loro ministero (c. XLIV).

Già altra volta, fa osservare Clemente, ricordando la 1ª lettera di S. Paolo ai Corinzi, nacquero in seno alla stessa chiesa delle scissioni, ma allora si trattava di partiti facenti capo ad apostoli autorizzati (Paolo, Cefa) o ad uomo da essi provato (Apollo) mentre adesso erano bastati uno o due facinorosi (ἐν ᾧ ὄντος

πρόσωπα) a mettere in subbuglio tutta la Comunità, a provocare una rivolta vergognosa, assurda contro se stessi, contro il proprio corpo, giacchè la Comunità è un sol corpo, i fedeli sono le membra l'uno dell'altro, e tutt'insieme membra di Gesù Cristo. (c. XLVI). La voce di questi dissensi è corsa, la buona fama della Comunità, già oggetto d'ammirazione per l'amor fraterno che vi regnava, è macchiata, il nome di Gesù Cristo è bestemmiato dai non credenti.

Quali fossero il motivo e l'origine prima di tanto disordine non è dato precisare per mancanza di altre testimonianze e per l'indeterminatezza delle espressioni di Clemente: si è pensato che esso fosse conseguenza di contrasti tra la gerarchia sedentaria locale ed i ministri ispirati, i profeti, e là dove Clemente insiste sulla necessità di celebrare il culto con una certa regolarità « non a caso e senz'ordine, ma in tempi e luoghi stabiliti » (c. XL, 2-3) si è voluto vedere un rimprovero a coloro che, ritenendosi ispirati da Dio, esercitavano il loro ministero senza alcuna fissità. Ma poichè il profeta non è nominato nè qui nè in altro luogo della lettera, nè dall'insieme di questa appare che, accanto alla gerarchia sedentaria vigesse ancora (come nella Didachè) il ministero itinerante, tale ipotesi rimane allo stato di semplice induzione senza nessun fondamento di verosimiglianza. Da Clemente sappiamo soltanto che il benessere della Comunità ha suscitato invidie e gelosie (c. III e seg.) e che da queste son sorte tutte le discordie, ma le ragioni di quelle è impossibile immaginare. Del resto, Clemente cui eran giunte le voci di questa

sedizione, poteva anche ignorarne i particolari, dato che dal complesso della lettera non appare che fosse molto al corrente della vita interna della Comunità : infine, più che di esporre ai Corinzi le ragioni, ad essi ben note, delle loro discordie, doveva stargli a cuore di indicare i mezzi di por fine a sì dolorosa e mortificante situazione. E, infatti nella seconda parte della lettera egli li enuncia in termini ben radicali e senza vie di mezzo : che coloro che sono stati causa della sedizione scellerata ed empia, (στάρβως μαρῶς καὶ ἀνοσίου, c. I), subordinando al bene comune le proprie ambizioni personali, facciano penitenza, si sottomettano ai presbiteri, imparino ad obbedire deponendo ogni arroganza : « che è meglio per voi esser piccoli, ma compresi nel numero del gregge di Cristo, che, sia pure per fama di superiorità, essere esclusi dalla sua speranza » (c. L., 10-11) ; se ciò non basta per ristabilire l'ordine si tolgano di mezzo, vadano in esilio dicendo : « se per causa mia è sedizione, discordia, divisione, me ne vado ovunque volete, e mi sottometto ai comandi della moltitudine, purchè il gregge di Cristo viva in pace coi suoi presbiteri costituiti » (c. L., 6). Quest' insistenza sulla necessità di eliminare, a prezzo di qualunque sacrificio individuale, ogni motivo di disunione, questo continuo inculcare del concetto dell'unità dei fedeli e della sottomissione ai loro capi assume in questo documento che è il primo, dopo la Didachè, tra gli scritti non ispirati, appartenente perciò alla antichissima letteratura cristiana, un' importanza che strascende i limiti di un caso particolare, giacchè testimonia l'innestarsi di principî umani, sociali, su motivi mistici. Clemente

caldeggia tanto il principio dell'unità in quanto considera, alla maniera paolina, la comunità dei fedeli come un unico corpo mistico che è il Cristo, e quindi una scissione tra le membra che lo compongono significa dilaniare il corpo stesso di Cristo (c. XXXVIII). Nell'epistolario ignaziano, di pochi anni posteriore a questo documento, assisteremo ad un maggior sviluppo di questa concezione mistica su cui vedremo poggiare le basi dell'autorità gerarchica e la dottrina dell'episcopato unitario: nella lettera di Clemente romano non cogliamo che il germe di questa successiva evoluzione.

Ma il tratto caratteristico di questo documento è certo il riconoscimento della supremazia della comunità romana su tutte le Chiese d'oriente e d'occidente: tra i fedeli di Roma è ancora viva, suscitante ammirazione e devozione, la memoria del martirio dei due apostoli S. Pietro e S. Paolo, già chiamati « le colonne della Chiesa » (οἱ μέγιστοι καὶ δικαίτατοι στύλοι, c. V) e di una grande moltitudine (πολύ πλῆθος c. VI). La comunità di Roma non ha più di mezzo secolo di vita, e pure è già salda in essa la coscienza della propria supremazia su tutte le Chiese sorelle, se il vescovo di Roma si sente in dovere di portare la propria parola di ammonimento ad un'altra Comunità. Poco importa se la Comunità di Corinto nella persona di qualcuno dei suoi capi si sia rivolta direttamente a quella di Roma, e quindi la lettera di Clemente sia il risultato e la conseguenza di questo appello, oppure se il vescovo di Roma, avuta notizia dell'accaduto, abbia agito spontaneamente: comunque si siano svolte le cose, il tono di cosciente autorità

con cui Clemente si esprime, mostra che egli riteneva dovere inerente alla sua posizione il rimetter pace fra i discordi.

Come negli altri scritti sub-apostolici, troviamo menzionata, in questa lettera, per il ministero carismatico e l'assistenza morale e disciplinare sulla Comunità, la triplice categoria dei vescovi, presbiteri e diaconi, la cui istituzione Clemente fa derivare, in una successione ininterrotta, da Dio; gli « Apostoli sono stati inviati ad annunciarci la buona novella dal Signore Gesù Cristo, e Gesù Cristo fu mandato da Dio. Cristo dunque viene da Dio e gli Apostoli da Cristo: ambedue le cose perciò procedono in bel-l'ordine dalla volontà di Dio.... (gli Apostoli), predicando per le terre e per le città costituirono vescovi e diaconi dei futuri credenti, le loro primizie, provandole nello Spirito » (c. XLII). In questo passo non si accenna ai presbiteri, che invece altrove sono nominati come i capi delle Comunità cui spetta di diritto la obbedienza dei fedeli: essi sono come gli ἡγούμενοι degli eserciti, la cui disciplina costituisce un esempio da imitarsi (cfr. c. XXXVII); ad essi competono il ministero della parola, la celebrazione del culto, la direzione spirituale e disciplinare della Comunità. Non appare ch'essi fossero gerarchicamente distinti dai vescovi; come nell'età apostolica vi è ancora confusione, presso Clemente, fra i due termini di ἐπίσκοπος e di πρεσβύτερος che acquisteranno invece in una quindicina d'anni (S. Ignazio ne è testimone), un significato ben netto e corrispondente a due diversi gradi di autorità.

La successione episcopale è di origine apostolica

perchè gli Apostoli istituirono i vescovi con la regola che « dopo la loro morte altri uomini provati li succederebbero nel loro ministero » (c. XLIV).

Rispetto al contenuto dottrinale questa lettera non presenta particolari degni di speciale rilievo se non in quanto si tenga conto della sua antichità. La dottrina trinitaria vi è espressa in termini abbastanza precisi: *ένα θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐρχομένον ἐκ ἡμῶν ἐν χριστῷ*: abbiamo un solo Dio e un sol Cristo e un solo spirito di grazia effuso su di noi in Cristo (c. XLVI, 6): e al c. LVIII, 2: *ζῇ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ἡ ὁ κύριος ἡσοῦς χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἢ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπίς τῶν ἐκλεκτῶν*: vive Iddio e vive il Signore Gesù Cristo e lo Spirito Santo fede e speranza degli eletti. Lo *πνεῦμα* ha ispirato gli scrittori del Vecchio Testamento (c. CVIII, 1; XLV, 2) inspira Clemente stesso nei suoi ammonimenti ai Corinzi (c. CLXIII) ed è una sola cosa con Gesù Cristo, giacchè al c. XXII è detto che Gesù Cristo stesso ci parla nel Vecchio Testamento per mezzo dello Spirito Santo (*αὐτὸς διὰ τῷ πνεύματος ἁγίου*). Gesù Cristo è discendente di Abramo secondo la carne (c. XXXIII, 2), servitore e Figlio di Dio (c. LIX, 2-4: *παῖς θεοῦ*; c. XXXVI, 4: *υἱὸς τοῦ θεοῦ*); secondo la lettera agli Ebrei splendore della sua grandezza.... più grande degli angeli (c. XXVI, 2-3); secondo il salmo II e il CIX generato da Dio e seduto alla sua destra; Egli è chiamato « il pontefice delle nostre offerte (*ὁ ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ὑμῶν*), il protettore e l'aiuto della nostra debolezza (*προσπατὴς καὶ βοηθὸς τῆς ἀσθενείας ὑμῶν*, c. XXXVI, 1); ha versato il suo sangue per il nostro sangue, e ha dato

la sua carne per la nostra carne, la sua anima per la nostra anima » (c. XLIX, 6) allo scopo di redimerci (c. XII, 7); a tutti ha offerto la grazia della penitenza (c. VII, 1).

E' nettamente enunciata la dottrina della resurrezione, la cui certezza nella mente dei fedeli Clemente convalida con l'esempio della resurrezione di Cristo, « primizia » della nostra (c. XXIV, 1) con quella cui assistiamo quotidianamente nei fenomeni naturali (c. XXIV, 2-5) e col prodigio della fenice araba (c. XXV); è annunciato il giudizio (c. XXVIII) in cui ciascuno sarà giudicato da Dio secondo le proprie opere: i buoni avranno in dono la vita nell'immortalità (c. XXXV, 2), andranno nella dimora dei Santi che saranno manifestati quando avrà luogo la disamina del regno di Cristo (c. L. 3) la cui aspettativa evidentemente costituisce il fulcro della spiritualità cristiana.

Nella dottrina della giustificazione, così com'è formulata, con asserzioni apparentemente contraddittorie, in Clemente, riconosciamo il mistico ed il moralista che non solo si preoccupa della teoria, ma che ha a cuore soprattutto l'etica della vita sociale; così, mentre afferma che non già per noi siamo giustificati, nè per la nostra sapienza o intelligenza, o pietà, o per le azioni compiute in santità di cuore, ma per la fede, per la quale Dio onnipotente chiamò tutti dall'inizio (c. XXXIV, 4), troviamo ovunque esortazioni a bene operare sia perchè Dio se ne compiace (c. XXXV, 1) sia in vista del giudizio futuro (cfr. XXXIII, 1; c. XXXV, 2 ecc.); la formula di Clemente è quindi: la fede con le opere.

Nè mancano a questo scritto notevoli pregi letterari che ne fanno un gioiello dell' antica letteratura cristiana. Nonostante le lunghe digressioni e l' esemplificazione frequente, che talvolta appesantisce un po' il procedimento logico, pure il tutto appare armonicamente composto: la prima parte della lettera (c. I, XXXVI) iniziata da un prologo che comprende, oltre i saluti « della Chiesa dimorante in Roma alla Chiesa dimorante in Corinto » (c. I, 1), alcuni accenni ai dissensi occasione dello scritto, alla passata virtù e al presente disordine causato dalla gelosia, traccia un quadro di vita morale con i vizi da escludere (gelosia, invidia) e le virtù da praticare; fede, pietà, ospitalità, umiltà, certezza della resurrezione, « unica via per la quale sia possibile incontrare Gesù Cristo » (c. XXX, 4); il concetto dell'unità dei fedeli in Cristo, corpo mistico della Comunità, serve di passaggio alla seconda parte della lettera, ove il motivo soggiacente a tutti gl' insegnamenti della prima, la necessità della concordia, della pace, è affrontato direttamente e applicato ai casi dei Corinti. In fine ai suoi avvertimenti, dopo aver minacciato un grave pericolo per i fautori dello scisma che non vorranno sottomettersi (cfr. c. LIX, 1), l'autore prorompe in una solenne preghiera in cui, associato ai fedeli, implora che il Creatore di tutte le cose conservi intatto il numero dei suoi eletti, e, in un' altissima espressione lirica, celebra la gloria del Signore, domanda la sua protezione e le sue grazie per tutti, in modo speciale per i principi di questa terra, che non da potere umano, ma dalla mano di Dio hanno ricevuto la sovranità. Questa preghiera pur non costituendo un vero e proprio testo

liturgico, è di grandissima importanza, perchè ci dà un esempio di quelle che, nelle assemblee domenicali, venivano pronunciate, con una certa libertà di svolgimento e di espressione, da chi presiedeva al culto. Dopo di essa, con un breve epilogo che ne riassume tutto il contenuto, la lettera si chiude.

Per dare un'idea completa dello scritto fin qui esaminato, non rimane che richiamare l'attenzione sui bei passi in cui Clemente descrive l'armonia dell'universo (c. XX), l'eterno avvicinarsi della vita e della morte nella natura, che rivelano nell'autore una fine anima di mistico e di poeta.

4.) – Accanto a questa lettera, alcuni manoscritti conservano un altro documento chiamato « Seconda lettera di Clemente ai Corinzi » ma che, a giudizio unanime dei critici, non è una lettera e non è di Clemente Romano : il genere della composizione appare chiaro, oltre che dalla mancanza d'intestazione, dall'appello che, nel penultimo capitolo, l'autore rivolge non a corrispondenti, ma ad uditori : « Cosicchè, fratelli e sorelle, dopo la parola del Dio della verità vi leggo questa esortazione affinchè, prestando attenzione a quello che è stato scritto, operiate la salvezza vostra e di colui che legge tra voi » (c. XIX, 1).

Abbiamo dinanzi, dunque, non una lettera, ma un discorso, un'omelia da leggersi pubblicamente dopo la lettura dei testi sacri. Il confronto, poi, tra i due scritti, totalmente diversi sia per l'intonazione generale del pensiero che per lo stile, prova, oltre il silenzio dei più antichi fra i Padri (Eusebio è il primo

a nominarla e la dice assai meno nota della prima) (H. E. III, 38-4) l'inverosimiglianza dell'attribuzione a Clemente Romano. Del resto, rigettata l'ipotesi che l'identificava con la lettera di Papa Sotere ai Corinzi, manca ogni dato per rintracciarne l'autore; e sembra anche difficile asserire con sicurezza in base al solo termine *κκττπλεῖν*, in cui alcuni hanno voluto vedere un'allusione ai giuochi istmici, che la omelia sia stata letta a Corinto.

Un rapido esame del contenuto basterà a dare un'idea di questo scritto che ha tutto il carattere di un'esortazione morale generica, senza uno scopo determinato, nè un'impronta particolare:

Gesù Cristo è Dio e noi, considerandolo come tale, dobbiamo sentire la grandezza della sua opera salvifica e mostrarci grati delle sue sofferenze ubbidendo ai suoi comandamenti (c. I-IV); ma per far ciò è necessario una lotta quotidiana nel mondo, in vista della pace di cui godremo nel secolo venturo (c. V-VII); in questo duro cammino ci sia di esercizio e addestramento la pratica di tutte le virtù terrene: la penitenza, la purezza, la carità e la giustizia; così apparterremo, viventi, alla Chiesa spirituale, eterna (c. VII-XVII).

Ciò è necessario per la nostra salvezza, in attesa di essere coronati nella vita futura; « e sia gloria al Dio invisibile, padre della verità che c'invio il Salvatore e ci manifestò la verità e la vita celeste! » (c. XIX-XX).

La morale dell'autore, specialmente per quello che riguarda i rapporti fra i due sessi, appare piuttosto rigida, non però addirittura encratita, come

potrebbero far pensare le citazioni tratte dal Vangelo secondo gli Egiziani (c. XII) in uso presso quelle sette; la teologia è rudimentale, e soprattutto la confusione che vi si fa tra Cristo e lo Spirito (Santo) (cfr. c. XIV) ricorda l'inesattezza delle formule dogmatiche di Erma.

Come data approssimativa per la composizione di questo scritto suole indicarsi il ventennio 120-140; perchè giustamente si osserva che l'autore non avrebbe tanto insistito sul concetto della Chiesa spirituale (vedi c. XIV) che ebbe sì largo svolgimento nei sistemi ereticali del secondo secolo, se lo gnosticismo avesse già assunto, nell'epoca in cui l'autore scriveva, il carattere di una vera e propria eresia.

5.) – Fra i Padri Apostolici, S. Ignazio è quegli che presenta caratteri più personali, con un'impronta propria, in cui si riconosce una individualità potente e spiccata. L'insegnamento degli Apostoli, specialmente di S. Paolo e di S. Giovanni, ha subito nel suo spirito un'elaborazione di cui appare traccia nei suoi scritti; ed egli è anche, con Policarpo, il solo la cui fisionomia storica i secoli non abbiano del tutto cancellato. Noi possediamo di lui ben sette lettere, dalle quali, unitamente a quella del vescovo Policarpo di Smirne, strettamente collegata ad esse per l'occasione ed il tempo in cui fu scritta, è possibile ricostruire un periodo brevissimo, ma certamente il più intensamente vissuto, della sua vita. Forse sola vittima della persecuzione abbattutasi sotto il regno di Traiano (circa il 110) sulla Chiesa di Siria, egli, vescovo di Antiochia, si avvia a Roma « incatenato

a dodici leopardi, vale a dire i soldati di scorta, che più si trattan bene, più malvagi si mostrano » (*Rom.*, V, 1) per subirvi il martirio. Durante il lungo tragitto attraverso le città asiatiche, già fervide di esperienze cristiane, come S. Paolo nel periodo della sua cattività, così S. Ignazio conserva una certa libertà che gli permette di comunicare con i fedeli che muovono ad incontrarlo; della prima parte del viaggio, da Antiochia a Filadelfia, sappiamo soltanto ch'egli la fece parte per mare e parte per terra (*Rom.*, V, 1); la prima tappa menzionata nei suoi scritti è appunto Filadelfia, ove ebbe agio di avvicinare alcuni membri della Comunità; seconda Smirne, ove, affettuosamente accolto dal vescovo Policarpo, ricevette le deputazioni inviate dalle Chiese di Efeso, di Magnesia e di Tralle; a queste Comunità scrisse per ringraziamento ed esortazione, le tre lettere (agli Efesini, ai Magnesiani, ai Tralliani) e, sempre da Smirne, una quarta ai fedeli di Roma. Dopo un soggiorno, che dovette essere piuttosto lungo in quella città, il prigioniero segue il suo viaggio in compagnia del diacono Burro, probabilmente per via di mare, fino ad Alessandria Troade; ivi raggiunto dal diacono di Cilicia Filone e da un tal Reo Agatopo forse diacono di Antiochia, riceve da questo la grata notizia che la pace è già tornata nella Comunità d'onde è stato strappato; e allora, scrivendo lettere a le Chiese lasciate sul suo cammino, Filadelfia e Smirne, e un'altra al vescovo di quest'ultima, Policarpo, raccomanda a tutti i suoi corrispondenti d'inviare felicitazioni ai fedeli di Antiochia; e non potendo esortare tutti a far ciò perchè obbligato a

partire da un ordine improvviso, prega Policarpo di farlo in sua vece.

Qui si esauriscono i dati forniti dall'epistolario ignaziano; ma ad essi fanno seguito le notizie contenute nella lettera di Policarpo ai Filippesi: da essa sappiamo che il gruppo dei prigionieri e dei soldati romani era passato per Filippi (probabilmente da Troade, sbarcato a Neapoli aveva imboccato la via Ignazia che, toccando Filippi e Tessalonica, attraverso la Macedonia raggiungeva la costa Adriatica a Durazzo) e che quivi, come nelle città dell'Asia minore, la Comunità del luogo era stata prodiga di dimostrazioni affettuose al vescovo che si avviava al martirio; che alcuni fedeli, anzi, l'avevano accompagnato oltre le mura della città e ne avevano ricevuto incarico di scrivere anch'essi, a nome della loro chiesa, una lettera gratulatoria agli Antiocheni; e i Filippesi, fedeli al comando, avevano pregato Policarpo di far pervenire questa lettera in Siria, e nello stesso tempo gli chiedevano copia delle lettere di Ignazio.

A questo punto si smarriscono le tracce del vescovo, che forse, nel momento in cui Policarpo scriveva, aveva già sofferto il martirio nella Roma imperiale: la storia non ce ne ha conservato gli atti autentici, ma il linguaggio dettato ad Ignazio, nella lettera ai Romani, dall'ardente desiderio di morire per Cristo, superano, nella storia dell'esperienza cristiana, qualsiasi testimonianza documentata: in ogni modo già alla fine del secondo secolo la tradizione lo celebrava come martire (cfr. Iren. Adv. Haer., V, 28, 4).

La lettera ai Romani, pur non presentando nulla

di diverso per contenuto dottrinale o per forma stilistica, dalle altre sei, merita di essere considerata a parte, perchè il motivo che l'ha dettata e gli accenti appassionati che sgorgano dal cuore del vescovo di Antiochia ne fanno un documento prezioso, unico nella letteratura cristiana di tutti i secoli: Ignazio non ha probabilmente mai messo piede nella capitale dell'Impero, ora vi si avvia a morire per il nome di Cristo; egli teme che la Comunità di Roma interceda per lui presso la corte imperiale e gli ottenga la grazia privandolo del martirio: non è quindi, come nelle altre lettere, il pastore che impartisce insegnamenti in materia di fede o di morale, ma « il prigioniero di Cristo » (*Rom.*, I, 1) che implora i fratelli di « non volgere a suo danno la loro carità » (*ibid.*), li supplica che non gl'impediscano di « raggiungere Dio » (*ibid.*), chè « è bello tramontare al mondo per risorgere in Dio » (III, 2). Egli attende dal martirio di esser trasformato « da pura voce in parola di Dio » (λόγος θεοῦ) (II, 1), di divenire vero discepolo di Gesù Cristo (IV, 2) e nell'ardore del suo desiderio, mette in guardia i suoi corrispondenti fin contro la propria debolezza: « Se, quand'io sarò tra voi, vi supplicherò d'intercedere per me, non mi date ascolto; prestate orecchio piuttosto a ciò che ora vi scrivo: vi scrivo vivente, ma anelante alla morte: il mio amore è stato crocifisso e in me non è fuoco che arda per la materia, ma solo un'acqua viva, parla dentro di me dicendo: vieni al Padre. Non mi compiaccio di nutrimento terreno nè dei godimenti di questa vita; voglio il pane di Dio che è la carne di Gesù Cristo disceso dal seme di David e per bevanda il suo sangue

che è amore incorruttibile » (VII, 2-7). Il martirio è ormai, nello spirito d' Ignazio, una realtà vivente che suggerisce alla sua penna immagini di una crudeltà impressionante : « Ch' io mi giovi delle belve che mi son preparate : io prego ch' esse subito si gettino su di me : le carezzerò perchè mi divorino sull' istante, onde non mi avvenga come ad alcuni che, quasi per timore, non toccarono. E se lo fanno contro voglia, le forzerò. Siatemi indulgenti : io so quel che mi giova ; ora comincio ad esser discepolo di Cristo : che nessuno degli esseri visibili o degli invisibili mi impedisca d' incontrarlo : fuoco e croce, e lotte con belve, lacerazioni, smembramento e sparpagliamento di ossa, urto di membra, il corpo intero maciullato ; che i più spaventosi supplizi del diavolo si riversino su di me, purchè io incontri Cristo » (V, 2-3). E, ancora, nel famoso passo citato fin dagli antichissimi scrittori cristiani (cfr. Ir. Adv. Haer., V, 28) : « Permettete ch' io sia pasto alle belve, per le quali mi è concesso d' incontrarmi con Dio : io sono frumento di Dio e maciullato dalle fiere per divenire puro pane di Cristo. Piuttosto accarezzate le belve perchè siano mia tomba e non lascino neppur un frammento del mio corpo, così che io non sia di peso ad alcuno. Allora sarò vero discepolo di Gesù Cristo, quando il mondo non vedrà più il mio corpo. Innalzate preghiere a Cristo per me, affinchè io divenga, per le belve, vittima di Dio » (IV, 2).

Non potrebbe darsi invero, più mirabile fusione delle esperienze mistiche di S. Paolo e di S. Giovanni, rivissute in un' aspettativa che per intensità non ha uguale nella storia del sentimento religioso ;

ma quel che più stupisce è il cogliere, nell' epistolario ignaziano, accanto a questo fervore di entusiasmo, lo svolgersi progressivo ed armonico dell' organizzazione esteriore della Chiesa, che traendo le sue origini da necessità storiche, si viene modellando adagio adagio su realtà puramente spirituali.

S. Ignazio è il banditore, l' apostolo dell' autorità assoluta del vescovo nella società cristiana, dinanzi alla quale rappresenta Dio. Questo fatto ha dato origine a tutte le discussioni della critica sull' autenticità totale o parziale del suo epistolario, giacchè ritenendosi tale istituzione più tarda, per inesistenza di altre testimonianze, sembrava ovvio concludere che le lettere fossero opera di un falsario che le avrebbe composte a scopo tendenzioso, avvalorandole col nome del vescovo martire antiocheno menzionato da Policarpo. Ma oggi un più sereno esame degli argomenti sì interni che esterni ha restituito alla storia una così importante documentazione.

Di fatto l' epistolario ignaziano ci offre il quadro di un' organizzazione gerarchica pienamente stabilita : un vescovo, un collegio di presbiteri, i diaconi, ai quali tutti la Comunità deve obbedienza come, rispettivamente, a Dio Padre, agli Apostoli, agli esercenti la *διακονίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (*Magn.*, VI, 1) ma colui che, qual vero rappresentante di Dio, riveste l' autorità suprema su tutto ciò che concerne la disciplina, il culto, l' istruzione dogmatica e morale, è il vescovo. Egli, mediante la costante unione del suo pensiero con Dio (cfr. *Ephes.* IV, 1 e *Trall.*, IV, 1) è il migliore interprete della Sua volontà, e, insignito di grazie speciali, ottiene anche rivelazioni celesti (*ἐπουράνια*,

Trall., V, 1); quindi i fedeli, per esser sicuri che le loro azioni siano ben accette a Dio, devono agire concordemente col vescovo, venerandolo come la $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (*Magnes.*, III, 2) come il Signore stesso. (*Ephes.*, VI, 1). Tutta la Comunità aderisca al vescovo come le corde alla lira ($\omega\varsigma\ \chi\omicron\rho\delta\acute{\iota}\ \kappa\iota\theta\acute{\alpha}\rho$) perchè solo col concorde amore reciproco s'inneggia a Gesù Cristo (*Ephes.*, IV) e in questo $\sigma\upsilon\mu\phi\omicron\nu\iota\alpha$ Iddio riconosce nei fedeli le membra del suo Figliuolo (*Ephes.*, IV, 2). La validità degli atti d'iniziazione e di culto, il battesimo, l'agape, l'eucarestia, è condizionata alla presenza del vescovo: « Sia da voi reputata valida quell' eucarestia che è amministrata dal vescovo o da un suo incaricato; dov' è il vescovo, lì sia la moltitudine, come dov' è Gesù Cristo, lì è la Chiesa Universale ($\kappa\alpha\theta\omicron\lambda\iota\kappa\acute{\iota}$); non è lecito nè battezzare nè celebrare l'agape senza il vescovo » (*Smirn.*, VIII, 1-2); perfino la preghiera della Comunità, se unita a quella del vescovo, ha maggiore efficacia (cfr. *Ephes.*, V, 2).

Riassumendo: per Ignazio il vescovo riunisce nella sua persona la Comunità intera, è il mezzo necessario per trasformarla da pura associazione di credenti in un unico corpo mistico, è il rappresentante e l'interprete della volontà del Padre, il simbolo vivente dell'unità religiosa; e in verità non avrebbe potuto inculcare questo principio o sviluppare questa idea con più tenace insistenza, con una più ricca varietà d'immagini; esse gli sono suggerite non soltanto da concezioni teoriche, ma può dirsi soprattutto dalla preoccupazione assillante di sventare il pericolo dell'eresia ch'egli vedeva insinuarsi nella compagine

della Comunità: eresia che si manifestava sotto il duplice aspetto di tendenze giudaizzanti e di cristologia doceta: le prime sono combattute specialmente nella lettera ai Magnesiani e ai Fidadelfesi, la seconda in quella ai Tralliani e agli Smirnioti. S. Ignazio ricorda, nella lettera ai Filadelfesi, di aver avuto a che discutere con alcuni intellettuali sul contenuto delle Sacre Scritture (cfr. *Phil.*, VIII, 2) ed esorta i suoi corrispondenti « ad amare i profeti in quanto furono salvati per aver annunziato l'Evangelo e aver atteso, nella speranza, Gesù, in cui credettero » (cfr. *Phil.*, V, 2) ma li ammonisce anche di non ascoltare chi spiega il giudaismo, « chè è meglio ascoltare il Cristianesimo da un circonciso che il giudaismo da un incirconciso » (*ibid.* VI, 1). Nella lettera ai Magnesiani chiama il giudaismo *μυθώματα παλαιά* (antiche favole, VIII, 1) e mentre dichiara che chi segue le pratiche giudaiche confessa di non aver ricevuto la grazia (cioè l'annuncio cristiano, *ibid.*), anche qui fa rientrare nell'economia della salvezza cristiana i profeti « che hanno vissuto secondo Gesù Cristo » (*ibid.*, VIII, 2) e l'attendevano come maestro (*ibid.*, IX, 1) così da meritare che Egli nel giorno della sua venuta li risuscitasse dai morti (IX, 2). « E' ormai tempo di gettare il vecchio fermento inacidito per assumerne uno nuovo, cioè Gesù Cristo » (X, 2) giacchè « è assurdo aver Cristo sulle labbra e seguire le pratiche mosaiche » (*ἀποπρόν ἐστὶν Ἰησοῦν χριστὸν λαλεῖν καὶ ἰουδαίᾳ ζεῖν*). S. Ignazio vede uno iato incolmabile tra la tradizione legalistica del Vecchio Testamento e la fede dei credenti nella Resurrezione del Signore, tra i *σαββατίζοντες* e i *κατὰ κυριακὴν ζῶντες*

(*Magnes.*, IX, 1) e non ammette possibilità di conciliazione neppure nelle pratiche esteriori: una contrapposizione così netta fra le due economie fece sentire forse allo stesso Ignazio la necessità di modellare sul termine ἰουδαϊσμός quello, anche desunto dal nome dei proseliti, di χριστιανισμός (*Magnes.*, X; 3; *Phil.*, VI, 1) che appare qui per la prima volta nella letteratura cristiana.

Come alla tendenza giudaizzante, così alla dottrina doceta che, insegnando l'irrealtà della carne di Cristo veniva ad infirmare tutto il valore della sua Passione redentrice, e ad annullare la fede nella Resurrezione, Ignazio, con un' insistenza che solo una forte preoccupazione può giustificare, oppone dichiarazioni esplicite sull'incarnazione, la vita terrena, storica, le sofferenze, la morte, la resurrezione di Gesù: « Siate sordi a chi non vi fa parola di Gesù Cristo della stirpe di David, figlio di Maria, che in realtà fu generato, mangiò e bevve, in realtà fu perseguitato sotto Ponzio Pilato, in realtà fu crocifisso e morì alla vista delle creature celesti, terrene, ed infere, che veramente risorse dai morti perchè ne lo risuscitò il Padre suo; e che allo stesso modo risusciterà un giorno, noi che crediamo in Lui, per la virtù di Gesù Cristo senza il quale non possediamo la vera vita » (*Trall.*, IX; cfr. *ibid.*, X, XI; *Magn.*, XI; *Smirn.*, I, II, III IV, V, VI, VII). Di fronte a questi eretici, che professando una vera e propria filosofia sull'irrealtà corporea di tutti gli esseri umani, venivano ad annullare perfino il martirio, Ignazio rivendica il valore delle sofferenze cui egli stesso muoveva, ilare, incontro (cfr. *Smirn.*, IV. 2 e *Trall.*, X),

Tutti gli studiosi dell'epistolario ignaziano, si sono domandati se, nella duplice campagna contro la tendenza giudaizzante e il docetismo, il vescovo di Antiochia avesse di mira due aspetti di una sola eresia, ovvero due eterodossie distinte: ora, considerando che quasi sempre i due problemi sono trattati successivamente (anzi può dirsi che nella mente d' Ignazio il pensiero dell'uno sembra richiamare l'altro) è ovvio pensare che lo stesso gruppo di eretici insegnasse giudaismo e cristologia doceta; tanto più che chi voleva conciliare giudaismo e cristianesimo doveva necessariamente formulare sulla personalità storica di Cristo una dottrina che togliesse alla religione cristiana il suo carattere messianico e la sua particolare fisionomia di religione di riscatto. Questi eretici, insomma, che Ignazio qualifica delle espressioni di « cani rabbiosi » (*Eph.*, VII, 1), di « lupi rapaci » (*Philad.*, II, 1), « bestie feroci dall'aspetto umano » (*Smirn.*, IV, 1), « stele funerarie » (*Philad.*, VI, 1) « piante velenose che Gesù Cristo non coltiva perchè il Padre non le ha piantate » (*Trall.*, XI, 1) non dovevano essere per nulla dissimili da quelli che già turbavano, nell'epoca neo-testamentaria, le file dei nuovi proseliti (cfr. *S. Paolo Coloss.* e *Pastorali*): Ignazio vede il pericolo di queste dottrine che in pratica si esplicavano, oltre che in un assurdo ritorno alle prescrizioni giudaiche, nell'astensione dalle cerimonie liturgiche (cfr. *Smirn.* VII, 1) e dalle opere di carità (cfr. *Smirn.*, VI); cerca perciò di rinsaldare i vincoli sociali accentrando la vita religiosa dei fedeli intorno alla persona del vescovo, riducendo la collettività ad un'unità che non è soltanto una coesione

disciplinare, ma un' intima fusione di spiriti attinenti ad una medesima esperienza mistica : è l' altare su cui si realizza perpetuandosi il sacrificio eucaristico: « una sola è la carne del Signor nostro Gesù Cristo, uno solo il calice per unirci nel suo sangue, uno solo l' altare, uno il vescovo col presbitero e coi diaconi, miei compagni nel servizio (di Dio) » (*Phil.* IV.).

Accanto a questo passo, che riassume e compendia tutta la concezione mistico-sociale del fatto religioso, com' è inteso da Ignazio di Antiochia, è oltremodo significativo rilevare come dalle sue lettere risulti che la Comunità del suo tempo celebrava ancora il rito eucaristico, che ne costituiva il centro vitale, unitamente all' agape fraterna. Ciò l' avvicina alla antica « Dottrina » : solo che l' aspettativa escatologica su cui s' innestava ogni altro aspetto della vita collettiva appare qui rivestire un contenuto del tutto diverso : S. Ignazio ha una visione affatto interiore del Regno di Dio e, pur ritenendo come prossima la fine del mondo (cfr. *Eph.*, XI, 1 : ἔσχατοι καιροί) non se ne preoccupa gran che, e considera la morte individuale come un passaggio a Dio (cfr. *Rom.*, II, 2) : la lettera ai Romani, che ben può chiamarsi il suo testamento spirituale, è tutta ispirata a questo concetto.

Le sette lettere a cui ci siamo riferiti fin qui costituiscono, delle tre recensioni che ci conservano l' epistolario ignaziano, quella detta « media ». La recensione « lunga » contiene oltre queste, che sono presentate in forma più sviluppata, altre sei lettere; una di Maria di Cassobola ad Ignazio, una seconda di Ignazio a Maria di Cassobola, e altre quattro ai

Tarsensi, agli Antiocheni, ad Erone, ai Filippesi : quella « breve », giunta a noi in una versione siriana, ne riporta invece tre sole, ed in forma più concisa : a Policarpo, agli Efesini e ai Romani.

Ma la critica, in base ad argomenti sì esterni che interni, considera la « media » come la vera rappresentante dell'opera autentica di Ignazio.

6.) — E' stato accennato al legame esistente tra l'epistolario ignaziano e la lettera di Policarpo ai Filippesi, unica a noi pervenuta delle numerose da lui scritte a Comunità e a privati (cfr. *Iren.*, lett. a Florino in *Eus H. E.*, V, 20). Scarse testimonianze, oltre queste, possediamo, che ci forniscano qualche dato sulla sua vita : discepolo di S. Giovanni, forse ultimo superstite dell'età apostolica, fatto segno di gran venerazione a Smirne, ove esercitò il suo magistero, da parte sì dei fedeli che dei pagani (cfr. *Mart.*, III, 2 e XII, 2), in età assai tarda, durante il pontificato di Aniceto (154) si recò a Roma, in occasione della controversia sulla Pasqua. Queste tutte le notizie tramandateci dall'antichità sulla sua vita, mentre i particolari della sua morte sono diffusamente narrati nel « Martirio ».

La lettera ai Filippesi, è come quella di Clemente romano ai Corinzi, cui attinge largamente, una catechesi morale contenente, oltre i precetti generali applicabili a tutti i fedeli, anche i doveri specificamente inerenti ad ogni età, condizione sociale, posizione gerarchica : per le spose e le vedove, per i giovani e le vergini, i diaconi e i presbiteri (IV-VI) e, di più, un particolare titolo di biasimo ad uno di questi ultimi,

Valente, reo, con sua moglie, di avarizia, accompagnato da una calda esortazione a tutti fedeli ad essere moderati nel loro risentimento, e a considerare i colpevoli non già come nemici, ma come membra del loro proprio corpo da curare per la salvezza di questo (XI, 3-XII, 1).

Come S. Ignazio, anche Policarpo mette in guardia la Comunità contro i doceti che chiama « falsi fratelli ed ipocriti » (VI, 3) « anticristi, primogeniti di satana » (VII, 1) e afferma, in opposizione ad essi la realtà della carne di Cristo, della Resurrezione, la sicurezza del suo ritorno per il giudizio (v. *ibid.* e *passim*), esalta il valore delle sue sofferenze e della sua morte per il nostro riscatto (VIII, 1-IX, 2). Parimente la gerarchia si presenta, come presso santo Ignazio, costituita in tre gradi: il vescovo, i presbiteri, i diaconi.

L'escatologia ha un contenuto tutto morale: si accenna alla resurrezione dei morti, al giudizio, alle ricompense che attendono i giusti nell'al di là, ma Policarpo non attende come prossima la fine del mondo, e con essa il millenario regno di Cristo annunciato da Barnaba o da Papia. Quanto alla giustificazione Policarpo dice ch'essa ci « è concessa non per le opere, ma per la nostra fede, mediante la volontà di Gesù Cristo » (I, 3; cfr. V, 2) ma ciò non esclude la pratica della virtù, condizione per la nostra resurrezione (II, 2-3) « giacchè la fede, nostra madre comune, è seguita dalla speranza, ma preceduta dall'amore verso Dio, Cristo e il prossimo; chiunque pratica questa virtù ha adempiuto il precetto della giustizia, perchè chi ama è lungi dal peccato (III, 3) ».

Così nel contenuto, come nello stile della lettera, semplice e piano, l' autore rivela una tempra di educatore calmo e moderato, ben lontana dall' ardore e dagli slanci mistici di S. Ignazio.

7.) – Il racconto del martirio sofferto da Policarpo è contenuto in una lettera inviata dalla Comunità di Smirne a quella di Filomelio, che della storia della agiografia cristiana costituisce uno dei documenti più preziosi, come il più antico fra i pochissimi atti di martiri d' indiscussa autorità. L' autore, Marcione o Marciano, incaricato dagli Smirnioti di soddisfare, con la narrazione richiesta, il desiderio dei fratelli di Filomelio, racconta come in una breve persecuzione locale, suscitata dallo zelo inconsulto di un tal Quinto che, denunciando volontariamente se stesso, aveva coinvolto l' arresto e la condanna di più correligionari, avesse trovato la morte, reclamata dal popolo saturato d' odio, il santo vescovo che aveva speso la sua lunga vita al servizio di Cristo.

Dopo aver accennato in poche parole all' apostasia di Quinto e narrato in breve la morte serenamente affrontata da alcuni cristiani nell' anfiteatro, l' autore si sofferma a lungo su tutti i particolari concernenti la cattura, l' interrogatorio e il supplizio del venerando maestro dei Cristiani di Smirne; tutto ciò su testimonianza oculare di alcuni fratelli che avevano assistito alla di lui morte, ed erano riusciti a trafugarne e a seppellirne le reliquie, nell' attesa di riunirsi sulla tomba a celebrare « nel gaudio e nell' esultanza » il primo anniversario del suo martirio.

Un anno non era ancora trascorso dalla morte

di Policarpo (circa 155) e fors' anche un intervallo di tempo molto più breve separò l'invio della lettera dagli avvenimenti; essi vi sono narrati con una tal vivezza e un sì schietto sapore di sincerità da suscitare in chi legge un profondo senso di commozione che, prescindendo da ogni argomento estrinseco, potrebbe costituire la miglior garanzia dell'autenticità stessa del documento. Se questo mancasse nel numero degli scritti sub-apostolici, la letteratura cristiana dei primi due secoli sarebbe priva della più genuina registrazione di uno stato d'animo che fu certamente unico al mondo: l'atteggiamento della Comunità religiosa di fronte alla più eroica affermazione di quella fede che ne costituisce il vincolo unitivo: giacchè mentre l'epistolario ignaziano, e segnatamente la lettera ai Romani, riflettono di tale stato d'animo un'esperienza individuale, la lettera agli Smirnioti ne è invece l'espressione collettiva.

Questo scritto contiene qualche dato degno di rilievo: anzitutto per quanto si riferisce al martirio, vi si afferma che Dio non esige il sacrificio volontario della vita, ma solo coraggio e fedeltà quando si è chiamati alla prova (c. IV); per la prima volta vi si trova la mirabile espressione γενέθλιος ἡμέρα (il « dies natalis ») per designare l'anniversario del martirio; di non minore importanza è l'affermazione del culto delle reliquie; e a proposito di questo la distinzione fra il culto reso ai martiri e quello dovuto a Cristo (« Questo, Lo adoriamo come Figlio di Dio, quelli li amiamo come discepoli ed imitatori del Signore » cfr. c. XVII, 3). Non resta che segnalare l'uso del termine καθολικός non solo nel significato

di « universale » (vedi c. VIII), ma anche in quello di « ortodosso » (al c. XVI, 2 si fa menzione della καθολικὴ ἐκκλησίαι di Smirne in opposizione alle sette eretiche) e la precisione della dossologia trinitaria nella preghiera di Policarpo (c. XIV, 2-3).

8.) – Di Papia, vescovo di Gerapoli in Frigia, contemporaneo dei discepoli del Signore, dalla bocca dei quali più che dalla tradizione scritta, volle attingere notizie concernenti la vita e la predicazione del Maestro (cfr. *Eus. H. E.*, III, 39-3) sappiamo, per concorde testimonianza degli storici della Chiesa, che scrisse un'opera di esegesi sui discorsi del Signore (*Eus. H. E.*, III, 39 : Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως συγγράμματα ο βιβλία — Girol. Catal. c. 18 : *Explanatio sermonum Domini*); non se ne trovano, però, che scarsi frammenti e pochi riferimenti presso i Padri: apprendiamo positivamente da Eusebio che Papia vi professava la dottrina del regno millenario terrestre atteso al ritorno del Messia, e il passo più significativo è quello riportato da Ireneo (*Adv. Haer.*, V, 33, 3-4) che ne mostra l'interpretazione tutta edonistica, materiale: l'umanità risorta vi godrà i frutti prodotti spontaneamente dal suolo fertilissimo in prodigiosa abbondanza: viti portentose, frumento, frutta, semi ed erbe d'ogni genere; gli animali avranno di che saziarsi senza contesa, e vivranno in pacifica sottomissione all'uomo.

Questa dottrina che può considerarsi come il più antico manifestarsi delle aspettative millenaristiche cristiane, di cui Ireneo stesso che la riferisce, e tutta una corrente di seguaci, saranno i promulgatori

più rappresentativi, Papia dice di averla appresa dall'apostolo Giovanni, come genuina interpretazione delle parole del Signore; e parimente a Giovanni attribuisce alcune testimonianze circa la redazione dei Vangeli di Marco e di Matteo che hanno destato il più vivo interesse presso gli studiosi di critica neotestamentaria.

9.) – Oggi suol ritenersi come appartenente alla letteratura sub-apostolica la lettera a Diogneto, sottratta a buon diritto, per l'interpretazione mistica, priva di infiltrazioni intellettualistiche, dell'esperienza cristiana, al gruppo degli scritti apologetici.

Il silenzio assoluto dei Padri pesa su questo prezioso documento, così che ci manca qualsiasi dato per precisarne la cronologia o additarne l'autore. Il manoscritto in cui fu rinvenuto per la prima volta da Enrico Stefano nel 1592 l'attribuiva al filosofo Giustino, ma in seguito tale paternità fu riconosciuta inverosimile, e ancor oggi le ipotesi, in questo campo, si susseguono. Su due nomi converge soprattutto l'attenzione dei critici: Aristide l'apologista e Marcione gnostico: il nome del primo fu suggerito da affinità riscontrate tra la nostra lettera e la versione armena dell'apologia, affinità di cui fu riconosciuta insufficiente la portata quando fu scoperta dello stesso documento la versione siriana: mentre l'ipotesi della paternità marcioniana si fonda non già su reali interferenze, ma su semplici induzioni di probabilità derivate dall'opinione che non sia impossibile riconoscere, in questa mistica apologia del Cristianesimo, lo spirito sagace e vibrante del vescovo del Ponto Eusino. Il

solo argomento di natura estrinseca sarebbe costituito dalla notizia fornita da Tertulliano (*Adv. Marc.*, II) di una lettera che quegli avrebbe inviato alla Comunità di Roma per spiegare la propria dottrina; d'altra parte la distruzione cui soggiacque l'opera marcionita offrirebbe la spiegazione plausibile del silenzio degli scrittori ecclesiastici.

Secondo che si difenda l'una o l'altra di queste ipotesi, si definisce, come età di composizione dello scritto, il primo o l'ultimo quarto del secondo secolo.

La lettera consta di dodici brevi capitoli, di cui gli ultimi due di mano diversa. L'argomento e il fine sono annunciati fin dalle prime righe: l'autore si propone di offrire all'amico Diogneto (si è pensato, per l'identificazione di questo personaggio, al filosofo stoico di tal nome che fu maestro di Marco Aurelio) spiegazioni esaurienti sui principali problemi che suscita in lui lo spettacolo singolare del *καὶνὸν γένος* dei cristiani, e precisamente: quale sia la divinità ch'essi onorano, perchè si astengano dal culto pagano come da quello giudaico, di qual natura sia il vincolo che li unisce, infine perchè soltanto allora e non prima una tal razza d'uomini sia apparsa nel mondo. Il II, il III e il IV capitolo rispondono successivamente a questi problemi con una confutazione che vuol dimostrare, mediante argomenti di scarso valore, l'assurdità dell'idolatria e la vanità del culto e delle prescrizioni giudaiche, ma nel V la pretesa apologetica cede il posto ad una pittura mirabile di ciò che costituisce il tratto differenziale che distingue i cristiani da tutti gli altri uomini: non lingua, non consuetudini, non eccentricità di vita, nè pretesa

di patrocinare sistemi filosofici: in tutto simili agli altri, come gli altri sottostanno ai medesimi doveri civili, ma come stranieri chè « ogni terra stran'era è patria per loro, e ogni patria è terra straniera; » essi « sembrano indugiarsi sulla terra ma in realtà sono cittadini del cielo ». « Perseguitati, amano, dal martirio traggono alimento di vita; i Giudei li hanno rinnegati, i Gentili scatenano su di loro ogni ferocia; ma chi saprebbe formulare il motivo di tanta inimicizia? » (V. 17).

Il IV capitolo attribuisce ai cristiani, nel mondo, la stessa funzione dell' anima nel corpo; e com' essa è invincibile e impalpabile la loro esperienza religiosa, fondata non su un ritrovato terreno, ma sul retaggio di una rivelazione divina trasmessa loro dallo stesso Artefice, ordinatore dell' universo, dal Figlio di Dio inviato in mitezza e bontà, per impulso d' amore, non per desiderio di giustizia. L' VIII, il IX e il X capitolo rispondono al quarto quesito posto da Diogneto: perchè l' esperienza cristiana si è rivelata soltanto allora nel mondo: le argomentazioni sono tutte paoline e ricordano, nello svolgimento, la lettera ai Romani: gli uomini dovevano spingere alla consapevolezza della loro fragilità e della nullità delle loro capacità individuali, attraverso la saturazione del peccato, dell' iniquità; solo allora avrebbe potuto inaugurarsi l' èra nuova di giustizia e dare alla umanità la sensazione che solo la potenza della grazia divina poteva riscattarla mediante la giustizia di un solo. Infine, qual' è la legge di cui i cristiani sono seguaci? quella dell' amore; come Dio ci ha amato, noi dobbiamo amarlo e per amarlo bisogna conoscerlo

ed imitarlo : imitare Dio significa caricarsi sulle spalle il fardello del prossimo ; l' amore del fratello, dunque conduce all' amore di Dio.

Nei capi XI e XII infine l' autore, professandosi « maestro delle genti » (XI, 1) si propone di iniziare i suoi discepoli all' indagine degli insegnamenti, impartiti dal Verbo e alla conoscenza delle sue rivelazioni (XI), poichè ciò soltanto permette di valutare adeguatamente i doni del Signore, la conoscenza e la vita, di cui la prima serve di veicolo alla seconda, e il possesso delle quali è indispensabile alla salvezza (XII).

Ma il tono dottrinale, teologico, e l' ispirazione nettamente giovannea di questi capitoli di chiusura sono così difformi dall' impostazione generale della lettera, che tutti i critici sono concordi nel reputarli aggiunti da altra mano in sostituzione della conclusione originale. Sè ne designa, come probabile autore, Ippolito romano. Tolti questi, la lettera, pur così mutilata (di poco, del resto), costituisce, per l' altezza del contenuto mistico, e per l' accurata ricercatezza dello stile, il gioiello più prezioso di tutta la produzione cristiana dei primi secoli.

10.) – Il libro noto ai Padri greci e latini col nome di « ποιμήν » o di « Pastor » è invece lo scritto più singolare di tutta la letteratura sub-apostolica. Non in forma narrativa, nè epistolare, ma in un tenue rivestimento apocalittico, con un tono sia pure discretamente profetico, l'autore, in cui la critica, basandosi soprattutto sulla testimonianza più attendibile del Canone Muratoriano, riconosce il fratello del vescovo Pio

(139-154) a nome Erma — fissando l'età di composizione dell'opera fra il 140 e il 150, — impartisce una serie di ammaestramenti morali che mirano a richiamare la società dei fedeli, decaduta dal suo primitivo stato di purezza, ad una più rigorosa osservanza della legge morale e ad una pratica più sincera e fervente delle sue convinzioni religiose.

Il quadro che Erma ci presenta della società cristiana del suo tempo (v. *Visione* III) non è veramente troppo lusinghiero: vescovi, presbiteri, diaconi e fedeli si dipartono dalla via del dovere e antepongono gl'interessi terreni a quelli spirituali; sarebbero pronti a rinnegare in tutto e per tutto il Signore. Tutti costoro, essendo già battezzati non hanno più possibilità di ottenere la remissione dalle loro colpe, (ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, v. *Mand.* IV, c. 2). E conseguentemente, la salvezza: ma Erma prospetta ai caduti una nuova via di scampo: la penitenza (μετάνοια τῶν ἁμαρτιῶν, *ibidem*), una « seconda grande chiamata » (*ibid.*) mediante la quale i già battezzati possono riacquistare il perduto stato di grazia: condizione essenziale è, naturalmente, il rimorso delle colpe commesse e il serio proposito di non cadere di nuovo, perchè la penitenza non è reiterabile e chi, dopo averla ricevuta peccherà ancora, difficilmente si salverà (*Mand.* IV, 3-6). In ciò è il nucleo di tutta la predicazione morale di Erma ed è tanto più importante in quanto, in un tempo in cui la Chiesa non aveva ancora fissato una vera e propria disciplina penitenziale, rappresenta la tendenza degl'indulgenti di fronte a quella dei rigoristi che, ritenendo il battezzato, per virtù stessa della sua ini-

ziazione a Cristo nell'impossibilità di peccare, consideravano automaticamente e definitivamente esclusi dalla società religiosa quanti si mostravano usciti da quello stato di grazia. Tre colpe erano specialmente ritenute irremissibili: l'adulterio, l'apostasia, l'omicidio cui soltanto molti decenni dopo papa Calisto, sollevando acerbhe proteste di Ippolito e di Tertulliano, accorderà l'indulgenza. Ma già fin d'ora Erma li tratta alla stessa stregua di tutti gli altri peccati remissibili con la penitenza (vedi esplicitamente per il caso di adulterio il *Mandato* IV).

L'opera si svolge in tre diverse forme di esposizione: 5 Visioni, 12 Mandati, 10 Similitudini, ma logicamente può considerarsi divisa in due parti di assai diversa lunghezza: *Vis. I-IV* e *Vis. V, Mandati e Similitudini*.

Nella prima appare ad Erma, sotto differenti aspetti, la Chiesa: nella persona di una vecchia, prima e poi nell'immagine di una torre quadrangolare, edificata sulle acque (il battesimo) raffigurante la società dei fedeli, vivi e morti, rappresentati da tante pietre di diversa forma e condizioni, a seconda della fisionomia morale di ciascuno: tutti concorrono a formare il simbolico edificio, meno quelli che, esclusi per le loro colpe, otterranno di esservi riammessi soltanto dopo che la penitenza ne li avrà purificati. Nella quinta Visione non è più la Chiesa che insegna, ma l'Angelo della Penitenza in persona che si presenta ad Erma annunciandogli che d'ora innanzi fisserà nella sua casa la propria dimora: ha l'aspetto di pastore, ricinti i fianchi di una bianca pelle caprina, con una bisaccia sulle spalle ed un ba-

stone in mano (v. *Vis.* V, 1). Per suo comando Erma scrive i Mandati e le Similitudini : i primi riguardano i vizi e le virtù e rivelano nell' autore un fine intuito di moralista e di psicologo : dopo una concisa formulazione di fede monoteistica, vi troviamo raccomandate la semplicità di spirito, l' amore alla verità, alla purezza di costumi e di pensieri, la longanimità ; consigliano di guardarsi dall' ira, di evitare il dubbio che è un inciampo alla fede, di fuggire la tristezza che impedisce alla preghiera di salire liberamente fino al trono del Signore : vi è tracciata in fine in pochi tratti l' immagine piena di vivezza dello pseudo-profeta, del ciarlatano che vuol spillar denari ai creduloni, in opposizione a quella veneranda del vero ispirato da Dio. Tra le Similitudini, la quinta insegna quale dev' essere il vero digiuno cristiano : non formale astensione da alcuni cibi, ma pratica di opere buone : il denaro che si risparmia rinunciando a qualche vivanda sia speso in elemosine. Ma di tutte le Similitudini la più graziosa è senza dubbio l' ottava che consiste in una esposizione allegorica della dottrina della penitenza. Sotto un immenso salice, che rappresenta la legge di Dio, sono raccolti tutti i chiamati dal Signore ; l' Arcangelo Michele ne taglia e distribuisce a ciascuno un ramoscello, cioè la fede da praticarsi nelle opere di giustizia. Dopo un certo tempo tutti lo restituiscono e l' angelo ne verifica lo stato di conservazione : alcuni sono più o meno deteriorati, altri invece, verdi e frondosi, hanno perfino prodotto frutti.

Questi ultimi, che rappresentano coloro che hanno custodito intatta la legge, sono i martiri, gli apostoli, i confessori della fede, e perciò sono inviati

direttamente dall' angelo, in bianca veste, cinti il capo di corone, verso la torre che qui è la figurazione simbolica della Chiesa ideale dei perfetti; gli altri, divisi in categorie secondo il loro diverso grado di responsabilità morale, indicato dallo stato di conservazione delle verghe, attendono la loro sorte: questa dipende da una nuova prova cui li sottomette l'Angelo col piantare nuovamente le verghe in varie file e inaffiandole per osservare le capacità vitali di ciascuna. Questa prova è la penitenza: coloro le cui verghe rinverdiscono mostrano di averla praticata in contrizione di cuore e con propositi sinceri, quindi saranno salvi e troveranno posto anch'essi nella torre.

Tale figurazione mistico-simbolica della società dei fedeli ha compimento nella Similitudine IX che è una ripetizione, più ampiamente sviluppata, della Visione III: anche qui si assiste alla costruzione della torre, applicativi però il concetto informatore della Similitudine VIII, la penitenza: là si esaminavano i ramoscelli del salice, qui le pietre: come quelli riprendono nell'acqua la loro primitiva vitalità, anche questi subiscono un processo di purificazione che le rende adatte all'edificio; e anche in questo caso la visione è del tutto ottimistica e culmina in una finale reintegrazione di tutta la società cristiana nel bene.

Come appare da questa esposizione, la visione escatologica, che scaturisce dall'aspettativa della persecuzione imminente, ha una parte non scarsa nell'economia religiosa del Pastore; ma è, più che altro, un'escatologia mistica, giacchè non vi si ammette soluzione di continuità tra la Chiesa terrena

e la Chiesa celeste: l'appartenenza all'una o all'altra dipende solo dai meriti morali di ciascuno; il perfetto cristiano anche vivo appartiene alla Chiesa celeste e anche un peccatore può aspirarvi se, pentito, si sottomette alla penitenza, purificazione umana, terrena (v. specialmente *Vis.* III e *Simil.* VIII).

In quest'opera di carattere esclusivamente morale sono ben scarsi gli elementi dottrinali e quei pochi che si possono ricavare dal contesto rivelano una teologia primitiva, rudimentale. L'unico articolo preciso nel credo di Erma è la fede in un Dio unico, ma se un teologo moderno volesse sottoporre a revisione le sue formule trinitarie e cristologiche, stenterebbe a concedergli il nulla-osta dell'ortodossia. Basti dire che Erma non fa netta distinzione tra il Figlio e lo Spirito Santo (v. *Simil.* V, c. 5), fa sospettare una concezione puramente adozianistica della figliuolanza di Dio e quasi una dottrina dell'incarnazione dello Spirito Santo (*ibid.*); di più, spesso Cristo è confuso con l'Arcangelo Michele (v. *Simil.* VIII) ed è quasi sempre considerato, oltre che come Figlio di Dio, come il primo dei sette angeli superiori (*Simil.* VIII). Ma quest'inesattezza dogmatica non fece impressione ai contemporanei che non dubitarono mai per questo dell'ortodossia di Erma: egli dovette senza dubbio la sua fortuna al fatto di esser vissuto in epoca in cui la lotta contro l'eresia, non ancora apertamente iniziata, non rendeva necessario fissare in modo stabile le formule teologiche.

Altro particolare degno di nota è l'uso del termine *σφραγίς* (v. *Simil.* VIII, c. 7) per indicare il battesimo, che è concepito quindi come un sigillo, un segno

di riconoscimento per coloro che l' hanno ricevuto. Esso troverà larga accoglienza nella terminologia gnostica.

BIBLIOGRAFIA

I testi di questa letteratura sono stati raccolti e pubblicati da :

GEHARDT-HARNACK, *Patres Apostolici*, Lipsia - F. X. FUNK, *Patres Apostolici - Textum recensuit, adnotationibus criticis exegeticis historicis illustravit versionem latinam prolegomena, indices addidit F. X. Funk*, Tubingae, 1901. - Oltre a queste indichiamo l' ottima collezione francese diretta da L. HEMMER ET LEJAY, *Pères Apostoliques*, Picard et fils, Paris, 1907, in cui i singoli scritti sono accompagnati da una versione francese, forniti di note e preceduti ciascuno da uno studio particolare utilissimo per la comprensione del testo e la conoscenza delle varie questioni sollevate intorno ad esso dalla critica.

Per la bibliografia, vastissima, ci limiteremo ad indicare, per ognuno dei Padri, soltanto gli studi principali e più significativi.

1.) Il testo della Didachè fu scoperto nel 1883 da FILOTEO BRYENNIS, metropolitano di Nicomedia; esso era contenuto in un codice pergameneo del 1056 conservato in una biblioteca di Costantinopoli, ma proveniente da Gerusalemme (perciò chiamato « manoscritto gerosolimitano) ove ora di nuovo si trova.

Fu dal Briennio pubblicato nello stesso anno 1883 e porta il titolo : Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων ἐκ τοῦ ιεροσολύμι χτικοῦ χειρογράφουetc., Costantinopoli, 1883 (E' nota tra gli studiosi col nome di « editio princeps »). Quanto alla letteratu-

ra, oltre le prefazioni alle varie edizioni sopra indicate, cfr :
 A. HARNACK, *Die Lehre der zwölf Aposteln* (in *Texte und Untersuchungen zur gesch. der altchristl. Lit.* 2, 1-2, Lipsia, 1884)
 - C. TAYLOR, *The teaching of the Twelve Apostles, with illustrations from the Talmud ; Two lectures*, Cambridge, 1886,
An Essay on the theology of the Didachè, Cambridge, 1889 -
 O. MOE, *Die Apostellehre und der Dekalog in Unterrichte der alten kirche*, Gütersloh, 1896 - P. DREWS, *Untersuchungen zur Didachè : Zeitschrift für die neu-testamentl. Wiss.* etc. 5; 1904, pp. 53-79.

Traduzioni italiane della Dottrina sono state date da
 I. M. MINASI, *La dottrina del Signore pei dodici apostoli, etc.*, Roma, 1891.; e da M. ZAPPLÀ, *La Didachè, etc.*, Roma, 1924
 (*Scrittori Cristiani Antichi*, N. 10).

2.) J. WEISS, *Der Barnabasbrief, kritisch untersucht*, Berlin, 1888 - P. LADEUZE, *L' epître de Barnabé. (Révue de hist. ecclésiast.,* 1, 1900, pp. 31-40 e 212-225. - HENNECKE, *Handbuch zu den neu-testamentl. Apokryphen*, Tubinga, 1904, pp. 206-238 - D. VÖLTER, *Die Apostolischen Väter, neu untersucht* (Parte I), Leiden, 1904, pp. 329-468 - V. SCHWEITZER, *Der Barnabas brief über Glaube und Werke*, Der kathol. lik, 1904, pp. 273-304.

3.) R. A. LIPSIUS, *De Clementis Romani epistula ad Corinthios priore disquisitio*, Lipsia, 1856 - W. WREDE, *Untersuchungen zum ersten Klemensbriefe*; Gottinga, 1891 - A. STAHL, *Patristische Untersuchungen*; 1. *Der erste Brief des römische Klemens*; 2. *Ignatius von Antiochien*, 3. *Der «Pferd des Hermas*, Lipsia, 1901 - TH. SCHERMANN, *Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde und Dank-gebet im ersten Klemens-briefe* (*Texte und Untersuchungen etc.*, 34, parte 2^a, Lipsia, 1909 - A. HARNACK, *Der erste Klemens-brief, eine Studie zur Bestimmung des Charakters des ältesten Heiden Christentums*, Berlino, 1906, pp. 38-63.

4.) HAGEMANN, *Ueber den zweiten Brief des Klemens von Rom.* (Theolog. Quartalschrift, XLIII, 1861) – HARNACK, *Ueber zweiten Briefe des Klemens an die Korinther* (Zeitschrift für kirchengeschichte, t. I, 1876-77).

5.) Cfr. J. NIRSCHL, *Die theologie des hl. Ignatius, des Apostelschülers und Bischofs von Antiochen, aus seinen Briefen dargestellt*, Mainz, 1880. – J. REVILLE, *Etudes sur les origines de l'episcopat. La valeur du temoignage d' Ignace de Antioche*, Parigi, 1891. – E. V. D. GOLTZ, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe – Eine dogmengeschichtliche untersuchung: Texte und Untersuchungen zur gesch. der altchristl. Lit.* 12, 3, Lipsia, 1894) – H. DE GÉNOUIL-LAC, *L'Eglise chrétienne au temps de St. Ignace de Antioche*; Paris, 1907.

6-7.) TH. ZAHN, *Zur Biographie des Polykarpus und des Irenäus – Forschungen zur gesch. des neu-testamentl. Kanons und der atkirchl. Literatur* (Parte 4^a), Erlangen 1891, pp. 249-283 – P. CORSSSEN – *Das Todesjahr Polykarps* – *Zeitschrift f. die neu testamentl. Wiss.*, 3, 1902, pp. 61-82 – G. CHAPMAN – *La date de la mort de S. Polycarpe* (*Révue Bénédictine*, 19, 1902, pp. 145-149 – V. SCHWEI-TZER, *Polykarp von Smirne über Erlösung und Rechtfertigung*; *Theol. Quartalschrift*, 86-1904, 91-109.

8.) Cfr. C. L. LEIMBACH, *Das Papias fragment*, Gotha, 1875.

9.) La prima edizione della lettera a Diogneto è quella pubblicata da Enrico Stefano (Parigi, 1592) come opera di Giustino, apologista e martire. Sempre tra gli scritti apologetici la comprese l'Otto che la pubblicò nel « Corpus apologet. christian. », 3^a ed. 3, Jena, 1879 (pp. 158-211) – Ma fin dal secolo precedente la « Biblioteca veterum Patrum » del

Gallandi (I, 320) la intitolava « anonimi viri apostolici epistula ad Diognetum a. b. 69 » — Tutte le edizioni complete dei Padri Apostolici, sopra menzionate, la contengono. Quanto alla letteratura ricordiamo, per la lettera in genere: FR. OVERBECK, *Über den pseudo-justinischen Brief an Diognet*, Basel, 1872 — G. DRASEKE, *Der Brief an Diognet*, Lipsia, 1881 — KRÜGER, *Aristides als Verfasser des Briefes an Diognet* — *Zeitschr. f. Wissenschaftl. Theol.* 37, 1894, pp. 206-223 — KIHN, *Zum Briefe an Diognet*, c. 10, 3-6 — Per i capitoli 10-12 v. N. BONWETSCH, *Der Autor der schluss kapitel des Briefes an Diognet* — *Nachrichten von der K. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen — Philol. hist. K.*, 1902 pp. 621-634 — Unica traduzione italiana è quella di E. BUONAIUTI, *La lettera a Diogneto*. Testo, traduzione e note a cura di E. BUONAIUTI, Roma, 1921. (*Scrittori Cristiani Antichi*, N. 1).

10.) A. LINK, *Christi Person und Werk in Hirten des Hermas*, Marburg, 1886 — A. RIBAGNAC, *La christologie du Pasteur d' Hermas*, Paris, 1897 — E. HUCKSTADT, *Der Lehrbrief des Hirten*, Anklam, 1887 — BATIFFOL, *Hermas et le problème moral au second siècle* (*Etudes d' histoire et de théologie positive*, 3^a ed., Paris, 1904 — R. REITZENSTEIN, *Poimandres — Studien zur griechisch — ägyptianischen und frühchristlichen Literatur*, Lipsia, 1904 — A. BAUMEISTER, *Die Ethik des Pastor Hermas*, Freiburg, 1912. Traduzione italiana di M. MONACHESI, *Il Pastore di Erma*, Roma, 1923 (*Scrittori Cristiani Antichi*, N. 6. — I passi principali collegati da un riassunto dell'opera, con Introduzione e note).

LO GNOSTICISMO

SOMMARIO : 1.) Il Pensiero — 2.) La Letteratura.

Eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur: iidem retractatus implicantur: Unde malum et qua in re? Unde homo et quomodo, et quod maxime Valentinus proposuit: unde Deus?

(TERTULL., *De praescript*, 7)

1.) — Lo gnosticismo e l'apologia rappresentano il primo tentativo di una sistemazione teoretica del fatto cristiano. La letteratura sub-apostolica infatti, immediatamente precedente e in parte ancora contemporanea è pur sempre la continuazione diretta ed immediata dello spirito che pervade gli scritti neotestamentari, pura esperienza religiosa, estranea a preoccupazioni dialettiche; con la gnosi e l'apologia invece, entra nel Cristianesimo l'elemento razionale speculativo. L'apologia nasce dal bisogno pratico di difendere i cristiani dalle colpe che si attribuiscono loro e di giustificare di fronte al mondo pagano colto, mostrando i punti di contatto con la filosofia, in specie

con la stoica, le dottrine centrali del Cristianesimo : immortalità dell' anima, resurrezione, sanzione nell' oltre tomba, funzione del Logos nella vita dell' universo. La gnosi al contrario risponde ad una necessità immanente all' anima umana, di scrutare il mistero della creazione nei suoi aspetti più enigmatici e tormentanti : il bene e il male. Sul problema del male invero, si erge tutto l' edificio della speculazione gnostica, che culmina nella concezione di una *γνώσις* redentrica, una forma superiore di conoscenza, capace di fare assurgere l' uomo al divino, dandogli il mezzo di superare completamente l' infinito peso di malvagità gravante sul mondo. Questo il motivo centrale dello gnosticismo; esso affiora con diversi aspetti in tutte le teorie dei maestri gnostici e concilia le apparenti divergenze dei sistemi in un' unità fondamentale. Ma se è facile individuare nel problema del male la scaturigine prima del movimento gnostico, non è altrettanto semplice indagare in che modo intorno a questo elementare atteggiamento di riflessione filosofica, si sia venuto elaborando un ben congegnato sistema ricco di vari e multiformi elementi. Le ricerche sullo gnosticismo si sono in questi ultimi decenni polarizzate in due correnti ben distinte : gli uni propendono a vedere nello gnosticismo un fenomeno di ellenizzazione del fatto cristiano, soggiacente all' influsso della filosofia platonica e neo-pitagorica; gli altri un processo di orientalizzazione in cui predominano i miti astrali e le religioni dei misteri. Per i primi lo gnosticismo rappresenta il tentativo di acclimatare il messaggio cristiano nell' ambiente culturale greco-romano e la *γνώσις* sarebbe come in

Platone e Pitagora la conoscenza del mondo ultraterreno, la contemplazione dell'infinito, il mezzo di affrancare lo spirito dalla materia; per i secondi, le dottrine gnostiche costituirebbero il risultato di una profonda contaminazione delle tendenze sincretistiche della religiosità orientale con alcuni postulati fondamentali del Cristianesimo. Così il dualismo gnostico verrebbe a riallacciarsi senz'altro ai tradizionali miti dualistici dell'oriente e segnerebbe quasi un'anticipazione del pensiero manicheo (1).

Ma tenendo conto della genesi delle teorie gnostiche e dell'ambiente in cui si sono svolte, il mondo greco-romano tra la metà del secondo secolo e gli ultimi decenni del terzo, saturo di complesse ideologie, nel quale convergono tutte le aspirazioni religiose dell'epoca, dalle forme più squisite della filosofia neo-platonica, pitagorica e stoica, ai misteri orientali, alle dottrine cosmico-astrologiche babilonesi, alle pratiche di teurgia e di magia, si può ritenere che lo gnosticismo sia un'esperienza sincretistica che attinge in pari tempo gli elementi multiformi del suo sistema, tanto alle correnti della religiosità orientale, quanto alla coltura ellenistica, e li amalgama e li unifica intorno alla soluzione del problema del male, innestando la concezione soteriologica cristiana in una visione più ampia di redenzione cosmica.

* * *

Prime tracce di gnosticismo nella letteratura neo-

(1) Confr. soprattutto W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*; Göttingen, 1907.

testamentaria. — Il primo apparire delle tendenze gnostiche, storicamente coincide con gli anni della prigionia di S. Paolo ; alcuni incisi infatti della lettera ai Colossesi (*Coloss.* II) tradiscono le vive preoccupazioni dell' Apostolo per l' avvenire delle sue Chiese d' Asia. Una falsa filosofia rampollata dalla tradizione degli uomini, conforme agli elementi del mondo e non a Gesù Cristo, tenta di ottenebrare i cuori dei fedeli ; essa insegna il culto degli angeli, prescrive una scelta di alimenti, l' osservanza di alcune feste e il disprezzo del proprio corpo sottoponendolo a pratiche umilianti (ταπεινοφροσύνη).

Nelle pastorali l' eresia non è più anonima poichè comincia ad organizzarsi e possiede già dei maestri: Imeneo, Filete, Alessandro ; ma lo sfondo è quasi simile a quello della lettera ai Colossesi, un ambiente giudaico. Di nuovo non può rilevarsi che un' attitudine sempre più pessimistica di fronte alla materia, proibizione di certi cibi, avversione per il matrimonio, completa negazione della resurrezione avvenuta già in vita spiritualmente. Gli altri documenti apostolici, lettera di Giuda, seconda epistola di S. Pietro, epistole ed Apocalisse di S. Giovanni accentuano sempre più il problema etico ; il disordine morale si è insinuato nelle Comunità, il dubbio offusca le menti di alcuni cristiani poichè osano negare la παρουσία del Signore, il giudizio finale e l' incarnazione di Cristo. Fra questi cristiani che già penzolano verso l' eresia l' Apocalissi nomina come teorici dell' immoralità più sfrenata, i Nicolaiti (*Apocalissi* II, 6-14-15-20). Su i Nicolaiti, gnostici della leggenda, entrano in campo anche altre testimonianze: Ireneo (*Adv. Haer.*, I, 26-3) riannoda

questa setta al diacono Nicola degli Atti, cap. VI e Clemente Alessandrino (*Stromati*, II, 128) riporta di lui un detto famoso « τὸ δὲ ἴν' παρακρίσθαι τῇ σαρκί » bisogna far poco conto della carne, assioma che, malinteso dai suoi scolari avrebbe dato luogo ad una dottrina di immoralità. Questa tradizione di dissolutezza del resto, è accolta anche dagli altri scrittori ecclesiastici; così per Tertulliano i Nicolaiti sono degli « assertores libidinis atque luxuriae » (*Adv. Marc.*, I, 29) e nel Sintagma di Ippolito attraverso lo Pseudo Tertulliano, Filastro ed Epifanio, essi appaiono come i seguaci di una dottrina cosmogonica in cui si riverberano tutte le loro teorie immorali. In rapporto all' autore dell' *Apocalissi*, la tradizione pone un'altra figura di gnostico, Cerinto, che secondo Ireneo (*Adv. Haer.*, III, 3-4), Giovanni avrebbe incontrato ad Efeso. Cerinto segna il punto di passaggio tra la concezione strettamente giudaica e la concezione gnostica in cui vengono a confluire tanti e così varî elementi sincretistici. Egli nega la divinità di Cristo perchè figlio di Giuseppe e Maria ed ammette soltanto in Gesù una superiorità morale che lo rende degno di ricevere nell'istante del battesimo un essere celeste, Cristo, in forma di colomba, essenza divina che lo abbandona al momento della passione (*Iren. Adv. Haer.*, I, 26, confr. il testo greco in *Ippol. Philosoph.*, VII, 33). Fra Dio e l'universo sensibile poi vi è bisogno di una mediazione, mediazione costituita da un Demiurgo, creatore del mondo e da altre sostanze angeliche. (*Iren. Adv. Haer.*, I, 11) Cerinto avrebbe insegnato inoltre l'osservanza dei sabati, della circoncisione e di una parte della legge, conservando del

Nuovo Testamento solamente il Vangelo di Matteo, dal quale avrebbe tolto la genealogia di Gesù Cristo. Secondo le testimonianze di Caio e di Dionigi di Alessandria egli si sarebbe fatto anche propugnatore di teorie millenaristiche di una straordinaria grossolanità e di uno sconcertante materialismo.

La dottrina di Cerinto, sia pure penetrata da vari elementi giudaici, rappresenta sempre un passo innanzi sulla via della sistemazione del pensiero gnostico, poichè già appaiono in essa alcuni postulati fondamentali della gnosi: la concezione di un Dio superiore a tutte le cose, alcuni esseri intermediari, la cristologia con la caratteristica divisione della natura umana e divina del Cristo, divisione che prelude alle teorie docetiche combattute con tanto rigore nelle lettere di Ignazio di Antiochia.

Sono queste le uniche testimonianze per rintracciare e delineare il movimento gnostico negli ultimi anni dell'età apostolica: esso non subisce ancora infiltrazioni ellenistiche ed orientali, ma si svolge in ambiente giudaico-cristiano, poichè il terreno su cui nascono queste prime tendenze ereticali è pur sempre quello seminato da S. Paolo, le comunità cristiane della diaspora, e il dissidio rientra nei confini delle visuali paoline con un gioco di forze agenti e reagenti rappresentate dagli elementi nettamente giudaici e dagli elementi cristiani dissenzienti sui grandi principî della Legge e del Vangelo, della carne e dello spirito. Solamente i termini del problema appaiono spostati: la controversia della lettera ai Galati assume un valore più generale e investe il rapporto della legge con Dio; la palingenesi

interiore predicata da Paolo in nome del Vangelo e le dottrine etiche che ne derivano, cominciano a trasformarsi in una concezione pessimistica della materia sensibile e del mondo ; il cristiano deve vivere, innanzi alla creazione e alle leggi, in un'attitudine di continuo sforzo per il superamento del male, onde poter raggiungere Dio, considerato al di sopra di tutto l'universo in un'infinita lontananza rispetto agli uomini e al creato. Fin qui la speculazione gnostica si manifesta come un insieme di giudaismo e cristianesimo. Con la leggenda di Simon Mago essa tradisce l'influenza ellenistica ed in pari tempo vi affiorano anche elementi orientali, mitologico-astrali.

* * *

Simon Mago, Menandro, Dositeo. — *Prime manifestazioni di sincretismo religioso.* — La leggenda di Simon Mago è passata attraverso parecchi, successivi stadi ; dall'episodio registrato dagli *Atti* (VIII, 5-24) in cui la figura di Simone è quella di un semplice mago, uno dei tanti impostori dell'antichità, si arriva al racconto di Giustino (*1^o Apol.*, XXVI-LVI ; confr. *Dialogo con Trifone*, CXX) nel quale è già evidente una prima elaborazione concettuale. Simone è adorato come Dio supremo, superiore a tutte le potenze ; subito dopo viene una sua emanazione (l' *ennoia* = la prima idea), che si è incarnata in una cortigiana di Tiro, Elena. Ma l'esposizione più ampia del sistema, nel suo ulteriore sviluppo ce la dà Ireneo (*Adv. Haer.*, I, 23). Da Simone divinizzato sotto tre aspetti, fra i Giudei come Figlio, in Samaria come Padre, fra le altre genti come Spirito Santo, deriva l'Ennoia

una realtà dialettica, madre di tutte le cose, dalla quale hanno origine gli angeli e gli arcangeli creatori dell'universo sensibile. Questi per invidia e per nascondere agli uomini la loro natura inferiore detennero l'Ennoia prigioniera e la costrinsero a trasmigrare di corpo in corpo finchè non s'incarnò nell'Elena omerica. La redenzione di Elena coincide con quella degli uomini, prigionieri anch'essi delle potestà angeliche e si attua in virtù del Dio Supremo, che assume nel suo viaggio attraverso il mondo a volta a volta aspetti angelici e finalmente in figura d'uomo, Gesù, finge di patire la passione e ritorna nelle sue sedi celesti. I profeti e la legge sono opera di spiriti inferiori, la salvezza si acquista con la fede nel Dio Supremo e nella sua Ennoia.

Di tutti i sistemi gnostici della leggenda, questo di Simone è certo il più ricco e il più complesso, tanto che vi si è voluto vedere soggiacente un mito astrale, nel quale la figura di Elena rappresenterebbe una divinità lunare ('Ελένη Σελήνη), da identificarsi per il fatto che in Giustino è personificata in una cortigiana di Tiro, con l'Astarte fenicia, il culto della quale portava con sè la prostituzione sacra (1).

Ma senza voler escludere l'influenza di correnti mitologico-astrali, la leggenda di Simone appare già come un esempio tipico di sincretismo religioso perchè segna il punto di interferenza fra il pensiero giudaico-cristiano e le concezioni ellenistiche-orientali, rivelando in pari tempo quasi integralmente i capisaldi della speculazione gnostica: la fede in un

(1) Confr. BOUSSET, *op. cit.*

Dio inconoscibile (ἄγνωστος θεός); l'esistenza di una catena di esseri intermedi che colmano l'abisso tra il finito e l'infinito e creano l'universo sensibile; il successivo decadimento di un principio divino, Ennoia, che coincide col pervertimento del genere umano; l'affrancamento degli spiriti inferiori in virtù di un principio noetico: la gnosi.

I seguaci di Simone, anch'essi Samaritani, Menandro e Dositeo aggiungono ben poco alle dottrine del maestro; il primo insiste soprattutto sul carattere magico dell'iniziazione attraverso la quale si riesce a dominare le potestà angeliche, padrone del mondo e ad ottenere l'immortalità (*Eus. Hist. Eccl.*, III, 26); il secondo speculando sui dissidi politici-religiosi fra Giudei e Samaritani, sembra che si sia presentato come il Messia annunciato dai profeti (*Orig. περὶ ἀρχῶν*; IV, 17: *Contra Celsum*, I, 57).

* * *

La gnosi concepita come esigenza etica dello spirito: il problema del male. — Simone, Menandro, Dositeo sono con Cerinto e i Nicolaiti, i rappresentanti della gnosi leggendaria. Si apre ora per lo gnosticismo il periodo più ricco e più fecondo della sua speculazione, epoca che secondo Clemente Alessandrino (*Strom.*, VII, 17-106) va delimitata fra il regno di Adriano e quello di Antonino Pio; in questi anni fioriscono le grandi scuole di Basilide e Valentino e, i discepoli di questi due insigni rappresentanti della gnosi, Tolomeo ed Eracleone per la scuola italica, Teodoto e Marco per la scuola orientale, diffondono per tutto il bacino del Mediterraneo i sistemi dei

loro maestri. In pari tempo la gnosi si presenta come dottrina politico-sociale nelle teorie comunistiche di Carpocrate ed Epifane, come rivoluzione religiosa, nel vasto programma di riordinamento e di riforma mistico-ecclesiastica, ideato da Marcione. Così giunta al suo culmine essa investe in pieno la vita collettiva dell' epoca, e attraverso un poderoso sforzo di speculazione sistematica, tenta di risolvere tutti gli aspetti multiformi del problema umano, intellettualistico, religioso, etico, sociale; sempre come proiezione di un medesimo atteggiamento dello spirito: l' ansia intorno alla genesi del male e la ricerca dei mezzi per isfuggire a questa ineluttabile nèmesi. Tale esigenza etica si eleva per il bisogno di scoprirne il significato più profondo, ad una interpretazione generale della vita e del mondo, creando in tal modo una vera e propria cosmologia, comune con alcuni tratti differenziali a tutti i maestri gnostici, di cui i presupposti erano già evidenti, sia pure in forma schematica nella gnosi della leggenda.

* * *

Grandi maestri della gnosi — La Cosmologia. — Dio è concepito come una pura astrazione « ed abita le invisibili, ineffabili altezze del mondo soprannaturale »; Saturnilo lo chiama « inconoscibile » ἄγνωστος; Basilide, « Padre ingenerato »; la scuola Valentiniana « eterno perfetto », preesistente ad ogni realtà formata, primo principio, primo padre, abisso, incomprendibile, invisibile, eterno; da lui, per un processo di emanazione, derivano tutte le essenze che colmano l' abisso tra l' infinito e il finito, il mondo inaccessibile dello spirito e il mondo della materia sensibile. Queste ema-

nazioni a volte sono angeli come in Sàtornilo, a volte categorie dialettiche come per Basilide : l'intelletto, il verbo, il sentimento, la sapienza, le virtù, i sovrani, gli angeli; a volte ancora categorie dialettiche distribuite a coppie (συζυγίαι) come nella scuola valentiniana: abisso e silenzio; intelletto e verità; parola e vita; uomo e chiesa; dalle ultime due suzughie procedono rispettivamente dieci o dodici eoni che formano così trenta eoni, distribuiti in una ogdoade, decade e dodecade. Ad un tratto l'armonia prestabilita di queste celestiali essenze è turbata; da questo improvviso turbamento traggono la loro origine l'uomo e la materia, creazione che avviene o per l'emulazione e l'invidia di esseri inferiori verso il padre ingenerato, (Sàtornilo e Basilide) o per il perversimento di una realtà soprannaturale. Il mito di Sofia, l'eone caduto, immaginato dalla scuola Valentiniana, esprime in una forma poetica lo sforzo poderoso della speculazione gnostica per assurgere ad una spiegazione teoretica del problema del male. Sofia decade dalle altezze inaccessibili del pleroma di cielo in cielo e nel suo traviamiento è invasa da perverse passioni e da sfrenati desideri; il concretarsi ipostatico di questo perversimento interiore di Sofia è l'origine prima della materia. Nel foggiare la materia e l'uomo, coopera con Sofia il Demiurgo, il creatore, essere divino che funge sempre da intermediario in quasi tutti i sistemi gnostici, fra il Dio inconoscibile e il mondo.

La materia e l'uomo sono dunque il risultato di un turbamento improvviso degli esseri celestiali, epperò essi portano in se stessi fatalmente il germe della colpa e del peccato; inoltre, poichè Iddio è con-

cepito puro spirito e bontà infinita, gli uomini e le cose universe non possono essere sotto il suo dominio, ma debbono appartenere ad un' unica o più potenze inferiori, il Demiurgo in Marcione, gli Angeli e gli Arconti, in Saturnilo, Basilide, Valentino e nei loro discepoli.

* * *

L' antropologia. — Ma su questa spiegazione teologica del male, pervasa da un senso profondo di pessimismo, la gnosi inserisce la concezione di una elezione divina, di un dono che il Padre ingenerato elargisce agli uomini. Saturnilo immagina che questo dono sia una scintilla vitale « σπινθήρα τῆς ζωῆς »; Basilide e i Valentiniani l' identificano con un « genere diversificatore » che scende sull' uomo e gli dà capacità tali da farne stupire perfino le potenze inferiori che l' hanno foggiato (1). Ma questo germe divino s' innesta nell' uomo per un' elezione misteriosa della prescienza di Dio. e non è quindi comune a tutti gli uomini; coloro che ne son fatti degni gli eletti, si salvano (τοζώμενοι), gli altri si perdono, (ἀπολλύμενοι). Viene così ripresa la terminologia paolina dei salvantesi e dei perdentisi, ma mentre nell' apostolo essa è l' espressione mistica di due categorie etiche, la carne e lo spirito antitetivamente contrastanti, negli gnostici invece prende un significato semplicemente teologico e sbocca in un rigido determinismo. Come poi nell' ordine universale, fra Dio infinita bontà e la materia sensibile, per defini-

(1) Confr. CLEM. ALESS. *Stromata*, l. II, cap. 8-36, Ediz. Stählin, pag. 132.

zione malvagia, era stata necessaria l'opera di un mediatore, il Demiurgo e di più potenze inferiori, gli Angeli, così nel mondo morale fra i destinati alla salvezza: (πνευματικοί) gli gnostici, e i materiali (ὕλικοι), è inserito un terzo genere il più numeroso, quello degli psichici (ψυχικοί), cioè la gran massa dei cristiani. La loro anima, secondo la definizione del più grande discepolo di Valentino, Eracleone « non è immortale, ma ha semplicemente la capacità di essere salvata », cioè gli psichici hanno la possibilità di partecipare alla vita beata del pleroma a seconda che preponderino in loro gli elementi della materia o dello spirito (πνεῦμα). La redenzione si svolge nell'universo sia per ristabilire l'ordine turbato dalle potenze angeliche (Satornilo, Basilide), sia per affrancare dal male e dalla perversione un frammento di realtà divina, imprigionato nella materia (scuola valentiniana), sia per isfuggire al tremendo ed inesorabile influsso del fato che presiede al movimento degli astri, identificati con gli spiriti elementari del cosmo (Teodoto), sia infine per liberare l'uomo ed il mondo dall'economia della legge e dal creatore (Marcione). Il padre ingenerato, il Dio buono ed inconoscibile, interviene in questo turbamento cosmico, che non è se non il riflesso di una concezione etica drammatizzata, ed invia un Salvatore (Cristo).

* * *

Il dualismo gnostico. — In questa visione gnostica della vita, è implicita una tendenza al dualismo; ma il dualismo gnostico, sia pure attraverso infiltrazioni orientali, se ben si osserva, è quello di ogni

forte esperienza religiosa, espressione massima dell'antitesi tra il finito e l'infinito, tra il bene e il male, tra lo spirito e la carne. Questo contrasto soggettivistico, nel bisogno di una sintesi superiore in cui sia superato il male, traduce un'esperienza che è fondamentalmente etico-psicologica, in termini teologici e crea una cosmologia in cui il bene e il male assumono l'aspetto di ipostasi, di un essere divino superiore, o di uno o più spiriti inferiori. La bontà dell'uno si rivela al mondo che l'ignora, attraverso il Cristo e il suo Vangelo, la malvagità dell'altro si manifesta attraverso la creazione e la legge mosaica. Così il dualismo etico-psicologico, proiettato sull'universo riappare trasformato in una filosofia della storia, come l'opposizione irriducibile di due diverse economie, quella dell'amore e del taglione, della legge e del Vangelo. Tale la posizione spirituale di Marcione, l'interprete più paradossale e più rigido di quell'antitesi fra giudaismo e cristianesimo che è più o meno presente in tutta la speculazione gnostica. L'eretico di Sinope trasporta il contrasto nel campo della pratica; fa un taglio netto con tutte le tradizioni mosaiche (1), (non può il vin nuovo esser posto negli otri vecchi), crea chiese e comunità e introduce il ferro rovente della sua critica perfino nella tradizione letteraria del Cristianesimo, eliminando dal canone neo-testamentario tutto quello che si riannoda alla creazione, al creatore, alla natura umana del Cristo (2).

(1) *Separatio Legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis*. TERTULL, *Adv. Marcionem* (I, 19).

(2) Confr. *Fonti: Marcione*.

* * *

L'etica gnostica. — Ma il problema del male e il dualismo che consegue, non si riflettono soltanto sul corso degli eventi umani, creando così una filosofia della storia, come nel tentativo di riforma di Marcione, ma investono in pieno anche le concezioni etiche e cristologiche che hanno del resto nella gnosi un legame assai stretto, poichè la natura umana e divina del Cristo subisce una diversa spiegazione a seconda della soluzione che gli gnostici danno al problema morale.

Ora lo gnosticismo identificando il male nella materia, e in modo speciale nella carne, viene d' un tratto ad isolare l' individuo nella creazione, anzi lo spirito dell' individuo nel suo involucro corporeo. La creazione non si protende più ansiosamente verso la redenzione (*Rom.*, VIII, 19) ; le membra non sono più il tempio del Signore, come nelle parole di Paolo. L' Apostolo supera l' antitesi fra carne e spirito con un rinnegamento che è insieme un' esaltazione ; poichè nell' attimo stesso che si rinnega la carne essa è santificata, è glorificata e diviene strumento e pegno di salvezza nel giorno della resurrezione dei corpi ; lo gnosticismo invece, che pure parte da alcuni postulati dell' etica paolina, prende di fronte all' elemento materiale un atteggiamento pessimistico. Muove è vero come in Paolo dal contrasto fra la carne e lo spirito, ma lo supera relativamente senza reintegrarlo. La creazione intiera, la materia, la carne, sono destinati alla perdizione ; il perfetto, lo gnostico è colui che riesce a non aver più alcun contatto con

l'elemento sènsibile. Un fosco pessimismo pervade tutte le dottrine etiche della gnosi, il mondo è definito « squallido ospizio di belve, vetta dell' universale malvagità »; (Eracleone in *Orig. Giov.*, IV, 21 ; framm. 101 dell' Ediz. di A. E. Brooke) e la vita è colpita fin alla radice, poichè la generazione stessa e il matrimonio appaiono opere demoniache, o degli spiriti inferiori. Così Saturnilo, così Marcione e il discepolo Apelle, così tutta la corrente degli encratiti che prende lo spunto dai presupposti dello gnosticismo e fa della continenza più rigida, ἐγκράτεια, una regola assoluta di vita. Ma pur predicando l' astensione dal matrimonio o da alcuni cibi o bevande considerate come eccitamenti alla materialità (vino e carne) rimane sempre il problema del male interiore, delle opere della carne generalmente intese. La gnosi per affrancarsene segue in pratica due vie antitetiche, l' ascetismo più austero, la licenza più sfrenata. Fra gli gnostici licenziosi, a Nicola, Carprocate ed Epifane la tradizione attribuisce apertamente teorie in contrasto con la morale cristiana. L'etica di Nicola, come si è già osservato è il tentativo di superare il male prescindendo completamente da ogni valutazione morale dell' elemento materiale, nel senso che si è liberi di abbandonarsi ad ogni cupidigia, perchè la carne non può contaminare lo spirito. Su questa traiettoria può essere anche annoverato Carpocrate col figliuolo Epifane, giovinetto di doti intellettuali non comuni, morto a 17 anni e venerato dai Carpocraziani con onori divini. Il loro sistema etico si diversifica da quello di Nicola, in quanto la dottrina individuale della indifferenza etica della vita sensi-

bile, s'innesta su una visione sociale di affrancamento da ogni legge costituita sino a divenire una vera teoria comunistica.

La giustizia divina è per definizione un comunismo nell'uguaglianza. Dio ha elargito a tutti senza distinzione i suoi doni a norma di comunismo; nessuna legge presiede i fatti relativi alla generazione; attraverso le leggi umane l'uomo conobbe il peccato e i generati rinnegarono il comunismo che aveva presieduto alla loro generazione; così la parola del legislatore: « non desidererai le cose e la donna del tuo prossimo » è un controsenso poichè « quegli che infuse la concupiscenza in cui è l'istinto della generazione, ordina di sopprimerla, mentre in nessun essere vivo la sopprime. Gli uomini si salvano in virtù della fede e della carità, tutto il resto è indifferente: il bene e il male poggiano esclusivamente sulla valutazione degli uomini perchè nulla per natura è male, l'anima acquista la salvezza trasmigando di corpo in corpo, finchè compiuto il ciclo delle esperienze peccaminose è degna di risalire al Padre. (*Clem. Aless. Str.*, III, 2, 6, 2; *Ireneo Adv. Haer.*, 25-4-5, il Testo greco in Teodoreto, I, 5).

Confluiscono in questa dottrina etica dei Carpocraziani elementi diversi; vi è sempre l'attitudine fondamenaale dello gnosticismo, come posizione di tentato superamento di fronte al mondo e alle sue manifestazioni, ma forse in nessuna delle teorie morali della gnosi come in questa è tanto viva l'influenza del pensiero paolino; il senso dell'uguaglianza elargito a tutti (confr. *Gal.*, III, 28), il concetto del peccato di cui si acquista la nozione attraverso la legge,

(confr. *Rom.*, VII, 7) l' affrancamento del Cristiano dalla legge mosaica, divengono nell' esperienza paradossale di Carpocrate ed Epifane l' annunzio della liberazione da tutte le leggi della convivenza civile, identificate nel male e nel peccato, perchè limitazioni di quella norma di comunismo che è la manifestazione più saliente della giustizia divina.

Ma Carpocrate ed Epifane, nella serie dei grandi maestri della gnosi, sono figure isolate, poichè il movimento gnostico rivela piuttosto nei suoi insigni rappresentanti, una forte tendenza all' ascetismo, e asceti furono Basilide, Valentino, Marcione, nel senso più rigido della parola. Ma mentre in Carpocrate ed Epifane, forse sotto l' influenza del pensiero paolino, sia pure paradossalmente inteso e deformato, l'etica riveste forme sociali, in Basilide e Valentino, più affini alla coltura ellenistica, mantiene un carattere puramente individuale e s' innesta senz'altro sul problema cosmico. Le anime nel loro viaggio celeste, attraverso le sfere planetarie, contraggono delle passioni, « appendici, *προσαρτήματα* » spiriti per essenza, aggiunti all' anima razionale a causa di un turbamento iniziale, passioni che l' uomo deve combattere continuamente con la forza della capacità raziocinativa, la gnosi, e con l' aiuto dell' unico buono, il Padre (confr. *Clem. Aless. Str.*, II, 20, 112-114; ed. Stäh., pag. 174). Le dottrine etiche di Carpocrate, Epifane, Basilide, Isidoro, Valentino, sono le più caratteristiche tra i sistemi gnostici; gli altri maestri compreso Marcione aderiscono tutti più o meno intensamente ai postulati fondamentali della gnosi, disprezzo per la materia sensibile, divisione dell' umanità in tre gran-

di categorie, pneumatici, illici, psichici, riscatto con l'eliminazione progressiva degli elementi inferiori.

* * *

La Cristologia. — Parallelamente all'etica va considerata la Cristologia che non è nello gnosticismo se non uno dei lati del problema morale. Ammessa infatti una posizione che si prefigge il superamento rispetto al mondo e alla materia, quest'attitudine permane anche di fronte alla natura del Cristo; può variare in alcuni atteggiamenti esteriori, ma alla base, nei maestri gnostici trapela la tendenza ad annullare o a deprezzare il fatto dell'incarnazione di Cristo. Questa speciale tendenza sbocca nel docetismo, (δοκεῖν = apparire) dottrina che considera apparente l'involucro corporeo del Signore, e che è comune con alcune differenze a quasi tutti gli gnostici. Così per Basilide Cristo è una virtù incorporea, l'intelletto: egli prende la forma umana solamente per poter spiegare la sua potenza fra gli uomini, ma non soffre la passione poichè è crocifisso, sotto le spoglie di Gesù, un tal Simone Cireneo. Valentino è anche più radicale; Gesù ha solo un corpo apparente, tutto in lui è miracoloso; come le acque attraverso un canale, così egli è passato attraverso Maria (δὲα Μαρίας). Marcione poi sintetizza la figura apparente del Cristo nella sua opera redentrice: Egli è soprattutto e innanzi tutto uno spirito Salvatore (*Spiritus Salutaris*) (*Tertull. Adv. Marc.*, I, 19).

Orbene neppure circa la natura di questo corpo apparente del Cristo lo gnosticismo concede nulla all'elemento materiale; poichè se i discepoli occiden-

tali di Valentino sostengono che il corpo di Cristo è psichico, cioè formato di quella sostanza intermedia che partecipa in pari tempo del divino e dell' umano, ed ammettono la divinità di Gesù soltanto dopo che lo spiritio è sceso su di lui in forma di colomba nello istante del battesimo, i discepoli orientali dello stesso Valentino al contrario, con una concezione ancor più spiritualistica, affermano che l' involucri apparente del Cristo è pneumatico sin dall' inizio, perchè lo Spirito Santo era in Maria nell' attimo del concepimento.

Gli unici maestri gnostici che differiscono dagli altri nella Cristologia sono Carpocrate ed Eracleone. Il primo adotta per Cristo la dottrina platonica dell' ἀνάμνησις, della reminiscenza, in quanto afferma che Gesù figlio di Giuseppe diviene superiore a tutti gli uomini per il ricordo che conserva della realtà vedute mentre era col padre ingenerato, memoria che lo rende degno di ricevere una virtù particolare che lo affranca dal potere degli esseri inferiori (*Ipp. Philosoph.*, VI, 35), il secondo, forse sotto l' influenza del Vangelo Giovanneo, di cui è il primo esegeta, ammette la realtà della passione di Cristo e ne vede un simbolo nel sacrificio pasquale. Ma se l' atteggiamento di Eracleone costituisce una eccezione, non del tutto chiara però, perchè non si capisce come innesti questa sua visione realistica delle sofferenze di Cristo sulla dottrina docetica della quale anch' egli è seguace, nel complesso la Cristologia gnostica è l' adeguazione più coerente e più esatta della etica; ad un' etica pessimistica corrisponde una Cristologia negativa. Annullato o diminuito il fatto della

incarnazione, di rimbalzo anche la passione e il sacrificio della croce smarriscono agli occhi degli gnostici quel significato profondo di redenzione che avevano per S. Paolo e per i cristiani ortodossi. Cristo non è che un momento necessario del gran dramma cosmico della redenzione, non il centro, il fulcro dell' azione redentrice ; poichè la redenzione si attua in virtù di una forma dialettica, la gnosi, e neppure in maniera completa, dato che non investe tutto l' universo, ma si proietta soltanto su quei frammenti di realtà divina disseminati nell' umanità, sugli psichici, il genere intermedio inserito dagli gnostici fra gli peum-matici, i chiamati alla salvezza e gli illici, destinati alla perdizione.

Questo determinismo antropologico annulla anche qualunque concezione escatologica, preso il termine nel significato meno lato e secondo le visuali escatologiche dell' epoca, poichè non è ammissibile infatti una *παρουσία* del Cristo e un giudizio finale, quando ogni uomo è già anticipatamente giudicato da Dio e l' umanità ineluttabilmente ripartita in una rigida, triplice categoria : il dogma della risurrezione della carne poi, per lo gnosticismo è addirittura un contro-senso, appunto perchè la speculazione gnostica si prefigge il superamento del male, identificato nella materia e nelle opere della carne.

* * *

Così delineato il movimento gnostico, nel suo schema fondamentale, può ridursi ad una esperienza etico-psicologica tradotta in termini di teologia, soggiacente sia all' influenza di alcune correnti della

religiosità orientale, sia all' influsso della coltura ellenistica. Il messaggio cristiano nei suoi caratteri più salienti, l' annunzio del Regno, la predicazione di una dottrina d' amore e di rinnovamento interiore (μετάνοια), il riscatto operato dal Cristo in virtù del suo sacrificio, la visione di una società carismatica, che presuppone una vita associata in una fede comune, sono concezioni che non possono toccare il pensiero gnostico, materiato di spirito intellettualistico, patrimonio di una minoranza privilegiata e di una aristocrazia culturale. La Chiesa, ergendosi sin dall' inizio contro la propaganda gnostica non solo difende il retaggio più sacro e più intimo della religiosità cristiana e la sua universalità, ma porta la propria esperienza da uno stato ancora incandescente, ad uno stato di solidificazione, saturandosi di elementi intellettuali, contrapponendo allo gnosticismo un primo tentativo di filosofia cristiana, costruendo nella necessità della lotta il suo edificio teologico-dogmatico, precisando e chiarendo le posizioni iniziali del Vangelo, inserendo il messaggio cristiano nella storia dell' epoca fra il giudaismo e il paganesimo, cominciando così quel lavoro lento e paziente di assorbimento e di sintesi che trasformerà il mondo intellettuale circostante e troverà la sua più alta espressione nella sistemazione teologica della scolastica.

* * *

Deformazione del pensiero gnostico. — La lotta contro lo gnosticismo iniziata nel secondo secolo durerà ancora per ben quasi due secoli. Alla fioritura delle grandi scuole gnostiche succede un pullulare

di conventicole e di sette che possono secondo le fonti ripartirsi in tre gruppi: gnostici anonimi di Ireneo, gnostici dei Philosophumeni, gnostici dei documenti copti: Pistis Sofia e libri di Ieu. In questi gruppi è evidente il deformarsi progressivo del pensiero gnostico: ad un problema etico tradotto in termini di teologia, subentrano sotto l'influsso delle religioni dei misteri e delle concezioni astrologiche orientali, sempre più farraginose e fantastiche elaborazioni cosmogoniche, finchè nell'intricato ramificarsi dei sistemi non è più possibile rintracciare i connotati primitivi della gnosi. Tra i sistemi più importanti sono da ricordare: gli Adoratori della Madre, suprema figura femminile, progenitrice di tutto il creato, simbolo ed ipostasi dell'istinto della riproduzione: gli Ofiti adoratori del serpente, i Naasseni che attingendo molti elementi alle religioni dei misteri creano un mito intorno alla genesi dell'uomo, i Perati che soli credono di possedere la capacità di attraversare la corruzione del mondo (διελθεῖν καὶ περᾶσαι τὴν φθοράν) e che pongono la scaturigine prima del mondo in tre principî, Padre, Figlio e Materia; infine i Setiani che prendon nome dal Patriarca Seth e fanno dell'antitesi fra luce e tenebre la base prima dello universo.

* * *

II. — Questa esposizione sintetica delle dottrine gnostiche è sufficiente a mostrare come lo gnosticismo nella sua essenza sia un movimento di classi colte e raffinate; tale carattere di raffinatezza si riflette anche sulla sua produzione letteraria eccezionalmente varia e ricca, ma spesso poco accessi-

bile ed involuta. Di questa vasta letteratura che comprendeva trattati teologici, omelie, lettere, inni, racconti, quasi tutto è andato smarrito, e mentre a raccogliere i semplici riferimenti degli scrittori antignostici si verrebbe a redigere un catalogo lunghissimo, appena qualche scritto si è salvato per intero e solo ci son pervenuti pochi frammenti originali, spesso mutili, inseriti per scopo polemico dagli scrittori antignostici nelle loro opere.

Per render chiara la trattazione del problema delle fonti, è necessario dividerle in fonti gnostiche e antignostiche. Le prime si ripartiscono secondo i vari momenti di sviluppo dello gnosticismo: gnostici della leggenda e grandi scuole; le tardive sette gnostiche possono essere distribuite in ordine cronologico.

Gnostici Leggendarî — Le opere attribuite a questi presunti gnostici sono evidentemente il risultato di elaborazioni delle comunità ereticali che accreditavano questi scritti con i nomi dei fondatori delle singole sette; la tradizione ecclesiastica accetta senza discuterla simile attribuzione. Così Ippolito nei *Filosophouména* (VI, 7-20; X, 12; IV, 51) ricorda di Simon Mago una « Grande rivelazione: Ἀπορχιστες μεγάλη; di Dositeo, Fozio nella Biblioteca cod. 230 attesta uno scritto sull'Ottateuco.

Cerinto è noto ad Ireneo (*Adv. haer.*, III, 11, 1) come l'autore di libri intorno al Vangelo di Giovanni e all'Apocalissi; e a Nicola vengono attribuiti da Filastrio (*Div. haer. liber* (33) e da Epifanio (Παραvarion, h. 25-26) dei Βιβλία ἐξ ὀνόματος τοῦ Ἰαλδαβαώθ, un Εὐαγγέλιον τελειώσεως, le visioni e le profezie di

Barcobba, il libro di Noria e tradizioni sotto il nome di Mattia.

La letteratura delle grandi scuole gnostiche. —

Ma la letteratura più cospicua e più originale dello gnosticismo è senza dubbio quella che comprende le opere dei grandi maestri e dei loro discepoli occidentali e orientali.

Apri la serie dei grandi maestri Basilide con il figlio Isidoro — Clemente Alessandrino (*Strom.* VII, 17-106 — Edizione di O. Stählin — *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*) delimita il tempo entro cui va collocata la loro attività letteraria: « Più tardi verso i tempi dell'imperatore Adriano, apparvero cetero che esagitârono i sistemi ereticali e vissero fino all'epoca di Antonino Seniore (138-161) come Basilide ecc. ». Di Basilide son ricordati un Vangelo (Origene in *Luc.* I) e ventiquattro libri esegetici. Ἑξηγητικά (Atti di Archelao, 55); del figlio Isidoro gli Ἠδικά (Clem. Aless. *Strom.*, III, 1) gli Ἑξηγητικά τοῦ προφήτου Παρκώρ (*Ib.* VI, 6, 53) ed infine il libro in cui giustifica la teoria delle passioni concepite come appendici aggiunte all'anima razionale — Περὶ προσηυδῶς ψυχῆς di cui Clemente Alessandrino riporta alcuni brani (*Str.* II, 20-113).

Della scuola Carpocraziana oltre i Συγγράμματα, gli incantesimi della setta rammentati da Ireneo (*Adv. haes.*, I, 25) è importantissimo il Περὶ δικαιοσύνης di Epifane che è quasi la tavola di fondazione della setta poichè contiene la giustificazione teorica della visione comunistica della vita sociale.

Ma al centro della storia letteraria dello gnosticismo va posta, senza dubbio, la figura di Valentino: ed invero i suoi scritti hanno un carattere che li distingue fra tutti quelli degli altri pensatori gnostici, sia per l' eleganza raffinata dello stile, sia per l' altezza della speculazione, sia infine per la varietà degli argomenti e dei generi. Senza contare le numerose lettere ed omelie (Clem. Aless. *Strom.*, II, 8, 36; IV, 13, 89), Ireneo (*Adv. haer.*, III, 11, 2) ricorda di lui un *Evangelium veritatis* e Tertulliano (*Adv. Valent.*, 2) una *Sophia Valentini*, secondo lo Schmidt identificabile forse con la *Σοφία Ἰησοῦ Χριστοῦ* ritrovata in una versione copta. Oltre a questi scritti su cui non cade dubbio, vi è poi la tendenza da parte di alcuni studiosi (Gunkel — Preuschen — Buonaiuti) ad attribuire a Valentino che, secondo una testimonianza del canone Muratoriano e di Tertulliano sarebbe autore di un *Liber psalmodum*, una fine composizione poetica, le così dette *Odi di Salomone*; ritrovate nel 1906 dal Rendel Harris in una versione siriana.

Non inferiori al maestro, i discepoli di Valentino lasciarono una traccia notevole nella storia letteraria dello gnosticismo. Della scuola italica, (gli scrittori ecclesiastici ripartiscono i discepoli di Valentino secondo la scuola italica ed orientale), sono interessanti gli scritti di Eracleone, Tolomeo, Marco. Del primo, ὁ τῆς Οὐρανίου τοῦ τῆς δυνάμεως (CLEM. ALESS., *Str.* IV, 9) si conoscono numerosi frammenti degli Ὑπομνήματα sul Vangelo di Giovanni, pervenutici nel commento di Origene allo stesso Vangelo: è questo il primo tentativo di un' esegesi neo-

testamentaria, in cui l'interpretazione è tutta affidata al metodo allegorico.

Di Tolomeo, Epifanio (*Panar. haer.*, 33-37) riporta un preziosissimo scritto: *La lettera a Flora*, uno dei documenti più interessanti dello gnosticismo, poichè è possibile cogliere in esso integralmente il pensiero dei Valentiniani intorno al valore della legge mosaica, da distinguersi secondo loro in tre parti: l'una emanazione diretta di Dio, la seconda di Mosè, la terza infine degli anziani del popolo.

Del terzo discepolo di Valentino, Marco, non ci sono pervenute che le formule (*IRENEO, Adv. haer.*, 13-22, confr. testo greco in *EPIF. Pan.*, 34) con le quali iniziava i suoi seguaci ai diversi riti sacramentali, (il rito del perdono, del riscatto, del rafforzamento [cresima], il miracolo eucaristico, il sacramento della camera nuziale, il viatico per i morenti) poichè appunto in Marco lo gnosticismo si rivela sotto l'aspetto teurgico sacramentale.

Degli altri discepoli di Valentino della scuola italica, Teotimo, Alessandro, non rimane più nulla; si sa solo da Tertulliano (*Adv. Val.*, 4) che Teotimo scrisse un'opera intitolata: « Circa imagines legis » e che Alessandro (*De Carne Christi*, 17 e 20) compose uno scritto dal titolo « Syllogismi ». La scuola orientale è rappresentata da Teodoto e Bardesane, sebbene quest'ultimo potrebbe anche esser considerato a parte.

Di Teodoto, Clemente Alessandrino nel libro VIII degli Stromati ci ha tramandato 80 frammenti, conosciuti meglio sotto il nome di *Excerpta ex scriptis Theodoti*; brani che servono ad illustrare e ad illu-

minare la dottrina teodoziana, dipendente dal sistema Valentiniano per la cosmogonia, ma con atteggiamenti originali di fronte al problema soteriologico considerato in funzione del fato che presiede al movimento degli astri.

Con Bardesane si chiude la serie dei grandi pensatori gnostici, discepoli di Valentino. La sua attività letteraria ha un'importanza di prim'ordine, non tanto per i suoi rapporti con lo gnosticismo, intorno ai quali ancora si discute, ma perchè si svolge in lingua siriana; e della letteratura siriana Bardesane è uno dei più insigni rappresentanti, sia per la sua eccezionale e numerosa produzione poetica, di cui forse abbiamo un saggio squisito negli inni conservati negli atti apocrifi di Tommaso, sia per uno scritto *Περὶ εἰρημενίας* d'indole filosofica redatto da un suo discepolo Filippo, sullo schema dei dialoghi platonici, e giunto a noi in siriano con il nome di « Libro delle leggi dei paesi ».

Mentre Basilide e Valentino sono fondatori di vere e proprie scuole, Marcione, il terzo grande rappresentante del pensiero gnostico, è prevalentemente un organizzatore di chiese; sui suoi scritti infatti si riflette questo carattere di praticità. — Nessun volo lirico, nessun tentativo di speculazione sistematica, nessuna fantasia: la sua opera è arida e fredda come colui che s'accinge alla riforma della tradizione letteraria del Cristianesimo con ardore, ma senza esitazioni. Per le sue numerose comunità Marcione compose quindi uno speciale canone neotestamentario comprendente: un *Εὐαγγέλιον*, tolto dal Vangelo di Luca rimaneggiato, vale a dire senza

i racconti dell'infanzia, un Ἀποστολικόν, 10 lettere di S. Paolo, escludendo le lettere Pastorali e quella agli Ebrei, infine per giustificare il proprio testo canonico e le proprie dottrine sulla legge e sul creatore, un libro di Ἀντιθέσεις, «....id est contrariae oppositiones, quae conantur discordiam evangelii cum lege committere, ut ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem argumententur deorum » secondo la incisiva definizione di Tertulliano, alla cui confutazione (*Adversus Marcionem*, lib. I, V) la critica storica deve la possibilità di poter in gran parte ricostruire questi tre scritti di Marcione, andati completamente perduti. Con le Antitesi di Marcione possono essere ricordate due altre opere ereticali molto affini, sebbene assai meno violente: i *Sillogismi* del discepolo Apelle e i *Problemi* di Taziano. Le Antitesi rispecchiano il problema dei rapporti tra il Vecchio e il Nuovo Testamento nel senso più rivoluzionario e più paradossale, poichè un taglio netto divide il Vangelo dalla tradizione giudaica, senza alcuna possibilità di conciliazione; i *Sillogismi* di Apelle non si prefiggono più di separare la legge dal Vangelo, tentano piuttosto di sceverare in seno alla tradizione mosaica il vero dal falso (S. AMBROGIO, *De Paradiso*, V, 28 e *Pseudo Tertull.* — « Habet propterea suos libros quos inscripti syllogismorum in quibus probare vult, quod omnia quaecumque Moyses de deo scripserit vera non sint, sed falsa sint »); i *Problemi* di Taziano hanno un compito anche più modesto e si limitano all'interpretazione dell' « ἀταφές καὶ ἐπικεκρυμμένον τῶν δειῶν γραφῶν » (Rodone presso Eus. *H. E.*, V, 13, 8).

Di Apelle oltre i *Sillogismi* Tertulliano ricorda anche (*De praescr. haer.*, 30) le *Manifestazioni*, Φανερώσεις, scritte per ispirazione di una presunta profetessa, Filomena. Dell'opera di Taziano, non più apologista, ma fondatore della setta degli Encratiti, rimangono alcuni frammenti del Περὶ τοῦ κατὰ τοῦ σωτῆρα καταρτισμοῦ, lo scritto con il quale giustifica le sue dottrine sulla continenza assoluta.

Fonti antignostiche. — Non tutte le opere degli scrittori ecclesiastici che hanno confutato l'eresia gnostica, sono giunte fino a noi: così gli scritti di Agrippa Castore, Egesippo, Rodone, Filippo, Modesto, Eraclito, Massimo, sono andate smarrite ed appena se ne ha la menzione nella *Storia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea. Fortunatamente per la storia dello gnosticismo, chè spesso la ricostruzione del sistema di qualche pensatore gnostico è possibile solamente in base alle confutazioni degli avversarî, ci sono pervenuti quasi per intero gli scritti dei più grandi rappresentanti della controversia anti-gnostica: Ireneo, Tertulliano, lo pseudo-Tertulliano, Ippolito, Clemente Alessandrino, Epifanio, Filastrio, Teodoreto.

Di Ireneo l'opera principale è per l'appunto lo « Smascheramento e confutazione della falsa gnosi » Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπή τῆς ψευδοσύμψυκτο γνώσεως giuntaci in un'antichissima versione latina; (*Adversus haereses*, lib. V) e frammentariamente nel testo greco attraverso le citazioni di Ippolito, Eusebio, Epifanio (Edd. Massuet in Migne, P. G. VII; Stieren; Harvey). Di Tertulliano le opere antignostiche

sono : *Adversus Marcionem* (lib. V), *Adversus Valentinianos*, *De praescriptione haereticorum*, nel quale con una trovata geniale applica agli gnostici il principio giuridico della *longae possessionis praescriptio* e contesta loro il diritto di deformare la dottrina ortodossa ormai patrimonio acquisito delle comunità cristiane:

Con il nome di Pseudo Tertulliano si indica l'anonimo autore (forse Vittorino di Pettau agli inizi del IV secolo) del « *Libellus adversus omnes haereses* » da Dositeo a Prassea che vien sempre posto in appendice al « *De Praescriptione haereticorum* » (*Patr. Lat.* v. II).

I *Philosophumena* d' Ippolito furono per molto tempo attribuiti ad Origene; ma gli studi del Döllinger, del Volkmar e gli ultimi del D'Alès dimostrarono in maniera indiscutibile che essi sono opera del dotto prete Romano. I *Philosophumena* (I-X libri) si propongono di confutare la gnosi dimostrando che gli gnostici muovono le loro obbiezioni al Cristianesimo tradizionale non basandosi sulla Sacra Scrittura ma sulla sapienza dei pagani (ἐκ τῆς Ἑλληνικῆς σοφίας) (ed. WENDLAND nella Collezione *Die Griech. christl. Schriftstell der ersten 3 Jahrh.*).

Nel prologo dei *Philosophumena* poi Ippolito ricorda di aver già composto un trattatello contro gli eretici, rammentato forse da Eusebio di Cesarea (H. E., VI, 22) fra le opere di Ippolito col titolo : πρὸς ἀπάτας τὰς αἰρέσεις e attestato da Fozio nella sua Biblioteca; in questa citazione Fozio dice di aver conosciuto un trattatello di Ippolito, discepolo di Ireneo, in cui confuta 32 eresie, da Dositeo a

Prasea e Noeto. Il trattato in questione assai importante perchè attinge le sue notizie da Ireneo, cioè appena un 50 anni dopo la formazione delle grandi scuole gnostiche, è andato smarrito, ma la critica storica (Lipsius, Harnack, Hilgenfeld, I. Kunze, De Faye) ha cercato di ricostruirlo in base agli scritti di altri eresiologi, Pseudo-Tertulliano, Epifanio, Filastrio, per risalire, attraverso questo σύνταγμα ippolitiano e l'opera di Ireneo, ad un altro scritto perduto, contemporaneo alla fioritura dei più grandi rappresentanti della gnosi, cioè al trattato dell'apologista Giustino contro le eresie. Ora di quest'arduo compito, la critica storica ha potuto assolvere solamente la prima parte, poichè se è stata possibile la ricostruzione del σύνταγμα ippolitiano, non si è potuto risalire da Ireneo e da Ippolito alla operetta di Giustino.

Clemente Alessandrino nei suoi *Stromati* (tappeti) non combatte di proposito l'eresia gnostica, ma quando capita non esita a polemizzare riportando i passi testuali degli scritti avversari che più gli sembrano degni di confutazione. In tal modo la sua opera è una fonte preziosissima per lo studio dello gnosticismo.

Epifanio vescovo di Salamina nel suo Πανάριον, (cassettina per medicine) confuta 80 eresie, di cui 20 precristiane, attingendo in genere le notizie dagli eresiologi anteriori, e registrando però anche quelle che correivano ai suoi tempi (2^a metà del IV sec.) senza troppo vagliarle, con un'eccessiva buona fede; il Πανάριον tuttavia è una preziosa raccolta di fonti. (*Migne Patr. Gr.*, XLI-XLII, ediz. Dindorf, Lipsiae,

1860; K. Holl ha iniziato del *Panarion* una nuova edizione nella raccolta berlinese degli scrittori cristiani dei primi tre secoli).

Filastrio, vescovo di Brescia (confuta nel suo *Diversarum haereseon liber* 156 eresie di cui 28 anteriori al Cristianesimo — (edd. *Migne Patr. Lat.*, XII; Marx nel *Corpus SS. Eccl. Lat.* 38; Vindobonae, 1898).

Teodoreto di Ciro (386-458) compose, dopo il concilio di Calcedonia del 451, un compendio delle favole ereticali in 4 libri, cominciando da Simon Mago) « Ἀποτίμησις κηρυμδίας ἐπιτομή » *Migne Patr. Gr.*, LXXXIII).

BIBLIOGRAFIA

I.) — FONTI.

a) La raccolta completa dei frammenti gnostici si può trovare nell'edizione di Ireneo a cura dello Stieren (I, 901-971) e nella *Ketzergeschichte des Urchristentums* di A. HILGENFELD, Leipzig, 1834. Di recente è uscita un'edizione di tutti i « *Frammenti Gnostici* », tradotti in italiano, a cura di E. BUONAIUTI (*Scrittori Cristiani Antichi*, N. 4, Roma, Libreria di Cultura, 1923).

b) Vi sono poi delle raccolte parziali per i singoli pensatori, o per un gruppo di scritti gnostici.

Per Eracleone: A. E. BROOKE, *The fragments of Heraclion*, Cambridge, 1891 (*Texts and studies: contributions to biblical and patristic Literature*, I, 4).

Per Tolomeo: La lettera a Flora è stata pubblicata

in un testo ottimo di A. HARNACK con l'aiuto del WILAMOWITZ, mediante la collazione dei due principali codici di Epifanio, il genovese e quello di Breslavia: *Ptolomaeus, Brief an die Flora*, 2ª ediz. Bonn, 1912 (*Kleine Texte* ecc. 9).

Per Teodoto: *Excerpta ex Theodoto* nell'ediz. degli Stromati di O. Stählin nella raccolta dei « Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte ».

Per Marcione: v. la ricostruzione delle Antitesi, tentata da A. HARNACK: MARCION, *Das Evangelium von Fremden Gott* (Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche), Leipzig, 1921.

Per Bardesane: v. l'edizione del « Dialogo delle Leggi dei Paesi » curata dal NAU nella *Patrologia Syriaca*, II, e la ottima traduzione italiana curata dal prof. GIORGIO LEVI DELLA VIDA (*Scrittori Cristiani Antichi*, N. 3, Roma, 1921).

Per i documenti copti: v. la versione tedesca datane da C. SCHMIDT, *Koptisch-gnostischen Schriften*, I, Berlin, 1905, nella raccolta « Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte ».

Per le Odi di Salomone: v. KITTEL, *Die Oden Salomos*, Leipzig, 1914 (con amplissima bibliografia); trad. ital. TONDELLI, Roma, 1914.

Sulla letteratura gnostica uno studio generale è quello di A. HARNACK, nella *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, I, 143-201.

II.) — SUL CONTENUTO DELLA GNOSI.

Diamo una selezione delle opere, nelle quali i varî indirizzi sul problema gnostico sono singolarmente esposti cominciando dallo scritto fondamentale di F. C. BAUR, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihres geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen, 1735 — K. KESSLER, *Ueber Gnosis und altbabylonische Religion*, nelle « Abhandlungen des fünften Orientalischen Kongresses »,

Berlin, 1882, 288-305 — W. BRANDT, *Die Mandäische Religion*, Leipzig, 1889 — A. DIETERICH, *Abraxas*, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums, Leipzig, 1891 — G. ANRICH, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingen, 1894 — BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907 — C. SCHMIDT, *Die Plotin's Stellung zum Gnosticismus und Kirchlichen Christentums*, Leipzig, 1900 — E. BUONAIUTI, *Lo Gnosticismo*, Roma, 1907 — R. REITZENSTEIN, *Poimandres*, Leipzig, 1904 — E. DE FAYE, *Gnostiques et Gnosticisme*, Etude critique des documents du gnosticisme chrétien aux II e III siècles, Paris, 1913 — R. REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Bonn, 1921.

GLI APOLOGISTI GRECI DEL SECONDO SECOLO

SOMMARIO : 1.) Bibliografia - Caratteri dell'apologetica greca.
- 2.) La storia del *Lógos spermatikós* - 3) La Teologia -
4.) Il Cristianesimo concepito come la vera Filosofia. Conclusione.

1.) - Nella letteratura cristiana del secondo secolo occupano un posto a parte, e di non scarsa importanza, gli apologeti greci. Gli apologeti greci sono gli autori delle *Apologie*, cioè degli scritti composti in difesa del Cristianesimo, di fronte all'odio e al disprezzo del popolo pagano, e alle persecuzioni cui i membri delle prime comunità venivano fatti segno dalle autorità politiche, in seguito alle calunnie e alle accuse di atrocità inaudite sparse contro di loro dalla opinione pubblica. I Cristiani che si assunsero il compito di illuminare i loro avversari sull'innocenza dei seguaci del vero Dio, mantennero i loro scritti in attitudine di mirabile serenità e dignità. Desiderosi del bene dei loro nemici stessi, cercarono di cogliere l'occasione per gettare nelle loro coscienze sprazzi

di verità, che dessero loro il desiderio di venire a conoscere più da vicino la via della salvezza. Così lasciarono nelle apologie anche l'esposizione delle loro dottrine, insieme alla descrizione idilliaca della purezza dei costumi cristiani. Sperare per altro di conoscere tutto il loro pensiero attraverso gli scritti apologetici, sarebbe sperare troppo; l'unico di essi che si diffonda in minuti particolari, mettendo in evidenza tutte le sue opinioni, su tutti i punti della dottrina cristiana, è Giustino: gli altri si mantennero sempre in un contegnoso riserbo, quasi per evitare che la fede cara al loro cuore si esponesse al disprezzo e forse al dileggio di chi non la capiva. Non tutti gli scrittori a cui si dà il nome di apologeti scrissero delle vere e proprie apologie del Cristianesimo: sotto questo riguardo essi vanno divisi in due categorie: Giustino, che tra il 150 e il 160 indirizzò uno scritto in difesa dei cristiani all'Imperatore Antonino il Pio, con un'appendice pel Senato romano, e negli stessi anni scrisse il *Dialogo con l'Ebreo Trifone*, per dimostrare come i veri custodi della verità rivelata dai Profeti erano i Cristiani, e altre opere minori, si può considerare apologeta nel senso più esteso della parola. Ugualmente va considerato l'antico Aristide, che fra il 138 e il 157 mandò allo stesso Antonino Pio un'apologia dei Cristiani; e l'ateniese Atenagora, che tra il 177 e il 188 indirizzò la sua importante *Supplica per i Cristiani* agli imperatori Marco Aurelio e Lucio Aurelio Commodo. Ma l'assiro Taziano, discepolo di Giustino e poi caduto nell'eresia encratita, scrisse nel suo periodo ortodosso, un *Discorso ai Greci*, che fu forse realmente pronunziato e la cui

data è molto discussa, nel quale non troviamo traccia di intenzioni apologetiche: l'intonazione generale dell'opera è anzi molto aspra contro i Greci, e non sembra ammettere possibilità di conciliazione. Ugualmente Teofilo d' Antiochia, che scrisse dopo il 180 tre libri sul Cristianesimo diretti al pagano Autolico, non rivela intenti apologetici. Aristide, Giustino, Taziano, Atenagora e Teofilo sono i cinque apologeti di cui ci sono pervenuti in stato relativamente buoni gli scritti. Degli altri minori, come di Quadrato, Aristone, Melitone e Milziade, non restano che scarsi frammenti, da cui si può concludere poco sul loro carattere.

Come mai scritti di forma così diversa sono riuniti tutti sotto il nome di apologie? La ragione va ricercata non nella forma, ma nella sostanza; tutti questi autori hanno fra loro dei caratteri comuni, e rappresentano la stessa corrente nel pensiero cristiano del secondo secolo. Accenniamo in breve a questi caratteri, che verremo sviluppando in seguito. L'adattamento del Cristianesimo alla cultura contemporanea in modo da renderlo accessibile alla mentalità degli uomini del loro tempo è la tendenza comune di tutti gli apologeti greci, anche di quelli che nella forma esteriore delle loro opere e nell'apparente disprezzo per quanto è filosofia pagana, sembrano esser più lontani da ogni via di conciliazione. In ogni tendenza conciliativa si viene naturalmente a cedere qualche cosa, e ci si adatta a qualche modificazione; così la nuova religione, nata come una fede mistica, contenente in sé delle verità in contraddizione con quelle accettate dal mondo e dalla ragione, viene ad assumere

in parte i caratteri di una perfetta filosofia, rispondente pienamente a tutte le leggi della ragione stessa ; ciò non toglie naturalmente che anche il concetto di filosofia non si alteri nella mente degli apologisti, assumendo aspetti che sono piuttosto propri della vita religiosa, che della vita intellettuale. Causa in parte, e in parte conseguenza della nuova attitudine degli apologisti è la loro fede nella capacità umana a elevarsi alla verità, e nelle leggi eterne della ragione. Questa fede nella Ragione assoluta, unita alla coscienza della incompletezza della ragione umana si esplica nella teoria famosa del *Lógos spermatikòs*, che è appunto la ragione divina disseminata in tutti i tempi nelle anime umane, e rivelatasi nella sua perfezione dopo la discesa del Cristo. Così il Cristianesimo viene ad assumere caratteri razionali, che portano ad accentuare l'importanza dei problemi teologici, e a trasformare in postulati teologici le affermazioni sulla natura divina gettate come grandi sprazzi di luce nel grande ardore mistico dei primi rivelatori della verità cristiana. La teoria del Logos Figlio di Dio, e dei suoi rapporti col Padre, e la difesa del monoteismo sono il risultato delle prime speculazioni della teologia cristiana, che ben si può dire iniziata dagli apologisti, nella corrente della tradizione ortodossa.

2.) – Abbiamo già detto che uno dei due aspetti del pensiero degli apologisti che fanno loro assumere una particolare importanza nella storia del pensiero cristiano è la loro fede nelle leggi eterne della ragione. Dobbiamo però intenderci sul significato particolare da loro attribuito alla parola greca *Logos*, questa

intraducibile parola dai multiformi significati : usata talora nella semplice accezione di *parola*, altre volte diventa il *discorso* stesso, e quindi il *pensiero*, fino ad assurgere al significato di *ragione* stessa. Come ragione, Giustino distingue due generi di Logos : l'uno, scritto con la lettera maiuscola e sempre senza articolo, è la Ragione divina presa nella sua interezza, quel Logos stesso che nella teologia dell'apologista ci apparirà come il Figlio di Dio. E' nel Logos inteso in questo senso che questi scrittori del secondo secolo riassumono tutta la verità, la bontà e la perfezione. Così la luce suprema del mondo è per loro essenzialmente razionale, mentre pure non si può negare che nelle loro anime la fede profonda si ricongiunga anche a elementi mistici e sentimentali. Ma l'importanza di questi ultimi sfugge completamente alla loro visione della vita. Così l'esser cristiano significa per loro vivere secondo le divine leggi della Ragione, cioè aderire pienamente al Logos, col pieno possesso della verità. E' naturale e conseguente, una volta riassunto tutto il valore della vita in questo principio, riconoscere una capacità umana a elevarsi verso questa verità, essendo la logica un patri- monio di tutti i tempi e di tutti i popoli. Come spiegano gli apologisti questa facoltà innata negli uomini di intuire la verità ? Il Logos divino, dice Giustino, mandò sempre un riflesso della sua luce sull'umanità ; e illuminati appunto da questo debole riflesso, gli uomini accolsero nelle loro menti la ragione umana, che è appunto *ὁ λόγος*, nominato sempre con l'articolo, e scritto con la lettera minuscola. Possesso di tutti gli uomini e di tutti i tempi, l'imperfetta ragione

umana, disseminata parzialmente, ὁ λόγος σπερματικός fu sufficiente a dare la capacità di scegliere tra il bene e il male. Gli apologisti hanno una fede incrollabile nel libero arbitrio, e di conseguenza un altissimo concetto della responsabilità umana. E, portando alle estreme conseguenze questo loro principio, non esitano ad ammettere che anche coloro che vissero prima della venuta del Cristo sulla terra, poterono, con una grande virtù, raggiungere la salvezza. Tali, oltre ai Profeti rivelatori della legge perfetta ma incompresa, furono le Sibille, e fra i filosofi Socrate, Eraclito, e alcuni altri pochissimi, di cui Giustino e Atenagora specialmente si compiacciono di citare spesso gli esempi. Non bisogna naturalmente esagerare la portata di una tale teoria, che indurrebbe a negare la nascita e la morte del Cristo come un fatto indispensabile per la salute umana: la possibilità di salvezza degli uomini precristiani era soltanto teorica. Possedendo una ragione soltanto parziale (ἀπὸ μέρους) esposti inoltre ai continui assalti dei demonii, e circondati da abbominevoli esempi di colpa, solo un numero ristrettissimo riuscì ad ottenere una salvezza, che fu peraltro soltanto individuale. Nessuno poté, come Gesù, farsi dei seguaci dopo la morte. *Fede nella Ragione, ma coscienza della non completezza della Ragione umana*, è dunque il carattere essenziale, il vero centro della mentalità degli apologisti. Anche nell'antropologia di Taziano, che ha pure conservato e sviluppato importantissimi elementi paolini, forse pervenuti a questo scrittore attraverso la elaborazione gnostica, ben si rivela la nuova tendenza concettuale del Cristianesimo del secondo secolo.

L' uomo, creato dal Logos in modo analogo alla creazione del Logos del Padre, è, nella sua forma perfetta, nella quale solo si può osare chiamarlo uomo, immagine e somiglianza di Dio. Taziano vi distingue, come gli gnostici, tre elementi : carne, anima o spirito vitale, e spirito, che non è però un elemento individuale, ma lo Spirito divino stesso, cioè, secondo l'apologista, il Logos. Unito in connubio o *συζυγία* con l'anima, esso abita nell'uomo come in un tempio di santità. In questa teoria entra certamente il bisogno di dare una larga parte all'opera della grazia divina nella perfezione umana; infatti appena l'anima, resasi indegna del divino connubio con lo Spirito, viene da questo abbandonata, carne e anima, lasciate alla loro perversità naturale, cadono in basso. Ma, se è vero che l'uomo è incapace di salvezza se non ha in sè lo Spirito di Dio, l'apologista del secondo secolo ci avverte però che è *per una colpa* dell'anima umana, e quindi con la sua *responsabilità* che è avvenuto l'abbandono divino, e che la condizione necessaria e sufficiente per il ritorno dello Spirito al primitivo connubio è appunto la purezza dell'anima. L'anima, per tutti gli apologisti, tranne Atenagora, non è immortale in sè, altrimenti l'uomo avrebbe la perfezione di Dio stesso. La sua immortalità è invece subordinata ai suoi meriti: la vita eterna concessa da Dio sarà la beatitudine divina per i buoni, ma, come dice Taziano, sarà per i malvagi *la morte nell'immortalità*.

Così il fatto cristiano è concepito come un fatto individuale, e si perde quel senso dell'unione dei fedeli che per S. Paolo era indispensabile all'esistenza

della religione. L'individualità della concezione della salvezza cristiana si vede assai chiaramente dalle teorie degli apologisti sui grandi ostacoli che a questa salvezza si opponevano nel mondo precristiano, consistenti nell'opera dei demoni e nel fallo di Adamo. I demoni, sui quali fu costruita da Giustino e sviluppata dagli apologisti posteriori tutta una teoria nuova per il Cristianesimo, ma ereditata dall'apologetica giudaica, sono caduti dalla perfezione per una colpa di concupiscenza, secondo Giustino. Secondo Atenagora sono il prodotto di una simile colpa commessa dagli angeli ribelli; Taziano inclina a trovare nella materia stessa di cui sono costituiti, il principio del male, mentre altrove dà tutta la colpa al loro libero arbitrio, senza riuscire a nascondere i germi dell'eresia encratita, che lo porteranno dopo il Discorso ai Greci a condannare tutta la materia, come abbiezione.

Comunque, l'opera di distruzione demoniaca è consistita prima di Cristo nell'alterare la verità rivelata dai profeti e disseminata dal Logos spermaticós, usandola così alterata per insinuare tra gli uomini il culto degli idoli e degli dei pagani, fantastiche creazioni demoniache, o addirittura delittuosi trucamenti di loro stessi. Il peccato originale, poi, non poteva esser concepito da chi aveva fede nel libero arbitrio, che come una colpa individuale: l'esempio di Adamo aveva una tale sinistra potenza negli animi dei suoi simili, che tutti erano portati a peccare come lui. In un tale stato di perdizione occorreva che la salvezza, pur sempre teoricamente possibile, fosse apportata da un intervento divino.

In che cosa si manifesta questo intervento divino ? Anzitutto nella rivelazione del Vecchio e del Nuovo Testamento, che sono messi assolutamente sullo stesso livello.

Il valore dei Profeti, a cui Giustino dà tanto sviluppo nel suo lungo *Dialogo con l' ebreo Trifone*, consiste nell' aver rivelato le leggi perfette della ragione. Ma quel culto e quelle pratiche che il Vecchio Testamento insegna non devono essere intesi nel banale senso materiale, bensì come il culto e le pratiche del cuore. Così gli apologisti, lontani ormai dal concetto paolino della morte della legge, cercavano *la nuova legge cristiana nella vecchia legge ebraica*. L' altro merito dei Profeti, non meno grande del primo, è quello di aver preannunziato i fatti che con la discesa del Cristo si sono avverati, e di aver così tramandato una dimostrazione *concreta* del Cristianesimo. Il valore del Nuovo Testamento, e in generale di tutti gli scritti non ancora canonizzati che si attribuivano agli apostoli, è quello di aver dato la controprova delle verità profetiche, tramandando i fatti e i detti della vita di Gesù Cristo, che altrimenti ci sarebbero ignoti, e dandoci il modo di interpretare le leggi morali e religiose nel loro vero significato. E così pure, se il Figlio di Dio si fece uomo, se soffrì la maledizione della croce, ciò fu essenzialmente perchè occorreva confermare in modo visibile le rivelazioni profetiche ispirate dal Logos stesso. In tal modo la ragione parziale si è completata nel Logos divino, così che i Cristiani hanno ormai in sè la Ragione divina. Forti di questa loro conquista, hanno ormai la sicurezza contro gli eterni spiriti malvagi, che non

desistono ancora dalla loro guerra accanita contro i buoni; ma gli uomini in cui abita lo Spirito sono di natura superiore ai demoni, e sono capaci di dominarli. Hanno poi l'arma formidabile della croce, al cui solo nome i maledetti tentatori fuggono atterriti.

L'altro grande risultato della salvezza cristiana è la remissione dei peccati commessi prima del Battesimo. Ma anche la *μετάνοια* non ha più per gli apolo-
gisti il carattere di una rinascita spirituale, è piuttosto la logica conseguenza del loro pensiero, giacchè le attenuanti attribuite a chi aveva ignorato la legge di Cristo erano tali da far meritare il perdono dopo l'adesione sincera alla nuova religione.

3.) – L'altro aspetto sotto il quale gli apolo-
gisti vanno considerati come dei veri innovatori nel Cristianesimo, è la teologia: quegli elementi teologici che si trovano soltanto in germe negli scritti neo-testamentari, trovano qui per la prima volta sviluppo di organica teoria, tra gli scrittori che si mantennero nella tradizione ortodossa. E ciò non stupisce, poichè una volta ammesso il valore della logica, è naturale lo sforzo di rendersi conto delle verità divine al lume delle leggi della ragione. I due più importanti risultati della speculazione teologica degli apolo-
gisti sono la dottrina sul monoteismo, e la dottrina sul Logos.

Alla formazione della dottrina monoteistica i nostri autori furono spinti soprattutto dalla necessità di rendersi conto del come potesse sussistere un unico principio dell'universo, e dei rapporti fra Dio e la materia. Dio non è peraltro il diretto creatore del cosmo, ma si è servito per quest'opera di un artefice

designato col nome di Demiurgo, che è il Logos stesso. Alcuni critici giunsero perfino a negare che per Giustino la materia derivi sia pure indirettamente da Dio: l'opera divina nel cosmo sarebbe soltanto quella di ordinatore. A noi non pare che si debba spingere tanto oltre il pensiero dell'apologista, tanto più che Giustino non rivela mai la tendenza a vedere nella materia il principio del male, che sarebbe incompatibile con l'idea di una generazione divina. La sua tendenza a elevar Dio al disopra della creazione è piuttosto la conseguenza che non la causa della sua fede in un secondo Dio, che è essenzialmente mediazione e rivelazione: il Logos. A questo motivo se ne aggiunge un altro di carattere morale, l'intenzione cioè di contrapporre questa concezione elevatissima della divinità ai culti idolatrici. Se Atenagora e Giustino adottano talora definizioni ed espressioni platoniche per designare Dio, d'altra parte non dimenticano ch'esso è il Padre, a cui l'umanità è legata da rapporti di amore e di devozione. L'unico che riveli nel suo pensiero una profonda avversione per la materia è Taziano, che vede però ben chiaramente il pericolo di cadere nel dualismo da questo pessimismo verso la creazione. Per eliminare questo dualismo e per combattere il panteismo degli stoici, egli insiste sulla teoria cosmica: nel mondo, come nell'uomo, si distingue una materia animata da uno spirito *ilico* (letteralmente = materiale), che corrisponde all'anima nell'uomo, e che è diffuso in gradi diversi in tutte le cose del creato, secondo il loro diverso grado di bellezza. Si ha così l'uno nel molteplice, come si ha l'unità del corpo nelle diverse membra.

Spetta a Teofilo l' onore di aver trovato una formula che elimina ogni equivoco sull' origine della materia. Quando egli dice che Dio servendosi come strumento del Logos, creò il mondo ἐξ οὐκ ὄντων, cioè da ciò che non era, egli riassume con chiarezza quello che i suoi predecessori avevano tentato di esprimere.

Ma veniamo ormai alla dottrina del Logos, che è il centro della teologia degli apologisti. Harnack mise in rilievo che il loro progresso consiste nell'aver fuso le due concezioni, già esistenti nel Cristianesimo, del Figlio di Dio e del Logos. Tutti i loro sforzi sono rivolti a dimostrare appunto la preesistenza del Figlio di Dio, e la sua identificazione col Gesù storico. Una volta giunti a ciò, è ovvio per loro dimostrare che il Figlio di Dio preesistente non è che il Logos, il cui concetto era già ben noto dalla Filosofia di Filone Alessandrino, e, in seno al Cristianesimo, dal prologo giovanneo.

Come il Logos è il Figlio di Dio ? La teoria degli apologisti sul Logos-Figlio, riassunta nella sua forma più evoluta che raggiunse soltanto nell' epigono di essi, Teofilo, è la seguente : il Logos, potenza razionale, è stato *ab aeterno* in potenza nel Padre, che possedendo tutti gli attributi della perfezione, aveva anche quello della ragione, e che prima dei tempi riassumeva già in sè, in potenza, tutte le cose create.

Il Logos fu poi creato nel tempo, al principio dei tempi, quando, come Verbo, fu pronunziato ; e venne prodotto al di fuori, come primogenito di tutte le creature. Si distingue così il Logos in due stadii successivi : quello che Teofilo chiama ἐνδιόθητος, e che Atenagora chiama ἐν ἰδέα, cioè quello che sta

in potenza nel Padre; e quello προφορικός, Figlio di Dio, unico generato direttamente da Lui. Credendo nel Figlio di Dio come in un altro Dio, gli apolo-
gisti si erano venuti man mano accorgendo che, per ammettere la sua divinità, bisognava anche pensare la sua esistenza *ab aeterno*, al di fuori del tempo; è per questo che, mentre Giustino non parla di altro periodo della sua esistenza che di quello iniziatosi al principio del tempo, Taziano si preoccupa di far osservare che esso esisteva già nel Padre, in quanto questi era ipostasi di tutte le creature; Atenagora determina il *come* di questa preesistenza nel Padre, dicendo che era in Lui ἐν ἰδέα. Teofilo giunge infine all' ultima distinzione suesposta. Ognuno vede come gli apolo-
gisti non sono riusciti ancora a dare una chiara espressione del concetto di divinità del Figlio, perchè il Logos ἐνδιόθητος non viene ancora a ottenere la sua autonomia, e resta un semplice attributo della perfezione del Padre, mentre il Logos προφορικός, generato nel tempo, non risponde alle proprietà essenziali della divinità.

Benchè gli venga attribuito il nome di Dio, esso resta un secondo Dio, e questi primi teologi cristiani strenui difensori del monoteismo, per salvare il loro principio di unità, non trovano altro mezzo che quello di rendere questo secondo Dio subordinato al primo.

Mentre insistono nel descrivere il modo di generazione del Figlio, che nulla ha tolto al Padre, ma è stato creato come fiamma da fiamma, o come pensiero da pensiero, ci annunziano che il Padre e il Figlio sono due di numero, ma uno solo nella volontà.

Il concetto trinitario è ancora molto oscuro nelle loro menti.

La terza persona della Trinità, lo Spirito, viene confusa col Figlio in Giustino e in Taziano, che danno al Logos il nome di spirito profetico; Taziano si riferisce evidentemente al concetto del Figlio di Dio, quando parla di uno spirito che abita negli uomini perfetti come in un tempio di purezza.

Il primo che si preoccupi di determinare accanto alla natura del Padre e del Logos quella dello Spirito è Atenagora, che lo designa come *un' emanazione* (ἀπέρροια) emessa da Dio, simile ai raggi diffusi dal sole.

In tal modo però la personalità dello Spirito non è abbastanza distinta, mentre d'altra parte Padre, Figlio, Spirito sono tre di numero, unificati soltanto dalla subordinazione del Figlio al Padre e dello Spirito al Figlio (ἐν τρίτῃ τάξει). Col maturare della speculazione, troviamo per la prima volta in Teofilo lo accenno a una preesistenza dello spirito o Sofia, al di fuori del tempo, immanente nel Padre, anteriore allo stesso Logos. Sui rapporti delle tre persone tra loro questi sono gli ultimi risultati della teologia degli apologisti.

Fissata l' identificazione del Logos col Figlio, gli apologisti mirano a dimostrare che Cristo è realmente il Figlio di Dio, e come tale preesistente all' incarnazione. Ciò fanno esponendo l' opera da Lui compiuta prima di farsi uomo.

Il Logos è anzitutto il Demiurgo, cioè il diretto artefice del mondo, strumento di cui si servì il Padre per la generazione di tutte le cose, pur mantenendo a sè il nome di Creatore, come causa prima di tutto.

Secondo Taziano, la generazione del mondo dal Logos è in perfetta analogia con quella del Logos dal Padre; così l'uomo pneumatico che è l'essere più eccelso della creazione è immagine del Figlio, come il Figlio è immagine del Padre.

Oltre a Demiurgo il Logos è il Dio rivelatore, mentre il Padre rimane avvolto nella sua assolutezza e incomprendibilità, come ἄρρητος πατήρ. Come rivelatore, il Logos è il Dio dei Profeti: è a Lui che allude il Vecchio Testamento, quando racconta le apparizioni e le ispirazioni profetiche: egli è il κύριος, egli è Jahvé; mentre il Creatore resta inespresso nel Vecchio Testamento.

Giustino dedica pagine e pagine del suo Dialogo con Trifone a dimostrare, con la minuta analisi degli scritti profetici, che del Logos e del Logos soltanto parlano quelli che sono illuminati dal suo spirito.

Come rivelazione appunto, il Logos è anche la ragione disseminata negli uomini, che dà loro la capacità di comprendere le verità divine.

Gli apologisti, e specialmente Giustino, che si diffonde molto più a lungo su tutti i particolari della sua dottrina, cercano in fine di dare un'idea precisa della nascita di Gesù come uomo, insistendo sulla verginità della Madre, confermandola con una profezia della Genesi (49-11) in cui la Madre del Cristo vien chiamata παρθένος cioè Vergine.

In tal modo i grandi problemi che occuperanno le generazioni cristiane dei secoli successivi vengono iniziati da questi filosofi cristiani del secondo secolo, i quali, benchè ancora ben lontani dall'intuire le soluzioni che saranno poi consacrate dalla ortodossia,

pure si possono considerare i primi padri della teologia cristiana.

4.) - La mentalità speculativa degli apologisti, sovrapponendosi alla fede spontanea, non poteva più isolarsi dal mondo della cultura.

E' naturale infatti che per gli autori della teoria del Logos spermatikós l'atteggiamento verso i più alti prodotti del pensiero umano di tutti i tempi non possa essere che conciliante, per lo meno in ultima analisi. Quello che importa per comprendere la posizione degli apologisti verso la filosofia, è fare una distinzione netta tra filosofi e filosofia.

Se i primi sono giudicati più o meno sfavorevolmente e anche ostilmente come i rappresentanti di quella scienza umana che sostiene e protegge con le sue diaboliche teorie l'immoralità, la filosofia invece, presa nel suo significato ideale, come aspirazione alla conoscenza della verità, è il risultato della più nobile tendenza dello spirito umano.

Giustino e Taziano narrano di aver lungamente errato per le numerose scuole filosofiche sparse nel mondo ellenico e romano prima di essersi imbattuti nella conoscenza dei libri profetici, che hanno rivelato loro la verità: « poichè la Filosofia, dice Giustino, è realmente il tesoro più inestimabile, e il più prezioso omaggio a Dio. A Lui ci guida e ci congiunge essa sola, e santi veramente sono coloro che le dedicano tutto il loro pensiero » (*Dialogo*, c. 3).

In quanto la filosofia rappresenta il raggiungimento della vetta più alta dello spirito umano, è naturale che Filosofia e Cristianesimo diventino una cosa sola.

Non bisogna però lasciarsi trarre in inganno dalle parole : con questa identificazione non è soltanto il Cristianesimo che cede qualche cosa alla mentalità filosofica, assumendo una veste razionale, ma è anche il concetto di filosofia che si altera, assumendo caratteri non più rigorosamente razionali.

La filosofia degli apologisti non è più soltanto la soddisfazione delle esigenze intellettuali, ma riassume in sè l'osservanza di una regola di vita secondo la virtù, l'amore e la fede.

La caratteristica degli apologisti non è tanto quella di essere dei metafisici, quanto di non vedere chiaramente la profonda distinzione che esiste tra conoscenza razionale della verità, e fede mistica in essa.

Questo modo di concepire la filosofia ideale è comune a tutti gli apologisti ; nei rapporti con le filosofie storiche invece, dobbiamo distinguere quelli di loro che rivelano chiaramente l'intento di far risaltare piuttosto le affinità tra i Cristiani e i filosofi col fine di rendere accessibile la nuova religione alla cultura contemporanea ; tali sono Giustino e Atenagora.

Taziano, invece, e in parte anche Teofilo, appaiono, se non altro nella forma esteriore, profondamente ostili ai filosofi.

Tutti riconoscono che nelle dottrine filosofiche sono sparsi dei germi di verità, che il Cristianesimo è venuto a rimettere nella sua vera luce. Taziano ha dedicato gli ultimi capitoli del suo discorso ai Greci, a una dimostrazione che divenne famosa e che salvò la sua opera dalla condanna dei contemporanei e dei

secoli successivi, anche quando l'autore fu respinto come eretico dalla Chiesa ortodossa.

Egli dimostra appunto che i germi di verità contenuti negli scritti dei filosofi e dei poeti non possono essere che rubati dagli scritti profetici del Vecchio Testamento.

E con argomenti cronologici che ai suoi tempi dovevano apparire di grande rigore scientifico, dimostra che tutti i filosofi e i saggi greci sono venuti dopo i profeti.

In questo modo anche Taziano viene a concedere che non tutto sia da buttar via della filosofia greca tanto aspramente disprezzata.

Molti studiosi si sono adoperati per rintracciare le influenze della filosofia ellenica nella dottrina degli apologisti.

Non è qui il luogo di enumerarle tutte; ma certo, se da una parte dobbiamo riconoscere che gli autori cristiani hanno rielaborato con assoluta libertà alcune dottrine correnti al loro tempo, come ad esempio quella del Logos (anche l'espressione Logos spermatikós è ereditata dallo stoicismo, ma ha assunto nei nostri autori un significato tutto particolare); dobbiamo d'altra parte ammettere che il metodo e la mentalità dei filosofi ellenici non abbiano mai cessato di esercitare la loro influenza su questi autori, che dalla filosofia ellenica provenivano.

Abbiamo così esaminato brevemente le caratteristiche principali degli apologisti greci del secondo secolo.

E' evidente che la trasformazione del pensiero cristiano in senso razionalistico deve avere le sue

ripercussioni su tutte le concezioni della vita.

Una delle conseguenze più importanti nel campo morale è il ritorno del concetto della legge, che un tempo San Paolo aveva dichiarata superata; una volta ritornati alla concezione integrale della grazia e del libero arbitrio, che ridà valore alle capacità umane, è naturale che ritorni anche la fiducia in tutti quei codici morali, che vogliono tracciare all'attività umana la retta via.

La legge mosaica, sia pure trasformata da una interpretazione spirituale, si presenta ora alle coscienze cristiane come la legge perfetta; e nelle leggi dello Stato si riconosce un misto di precetti, non tutti cattivi: *τα μὲν αἰσχρά, τὰ δὲ καλά.*

Ci si augura che lo stato proceda in armonia col regno celeste, e che i sovrani esercitino una vera e propria funzione pedagogica sul loro popolo.

In sostanza, il Cristo ha portato la conoscenza di una nuova legge, ma pur sempre di una legge; essa, introducendo il concetto del bene e della virtù assoluta, è venuta in sostanza a *compiere*, a eliminare, ciò che vi era di male, lasciando il bene.

Ormai anche il concetto paolino degli ἄγιοι cristiani per cui il male più non esiste, perchè il battesimo è stata la morte per la legge e per il peccato, è completamente svanito.

E se è vero che anche per gli apologisti il nome di Cristiano è incompatibile con l'idea di peccato, non è più per la sicurezza che il sacrificio di Cristo per i suoi fedeli renda quasi impossibile peccare ancora, bensì per la persuasione che non meriti il nome di Cristiano chi dopo la μετάνοια continui a vivere nel male.

Col concetto degli ἄγιοι si trasforma anche quello della Chiesa ; i Santi sono ormai *individui* che seguono la legge perfetta, ma non sono più un solo *individuo*, un solo corpo di cui Cristo è il capo.

Anche il Tempio di purezza di cui parla Taziano (*Oratio*, II, 2) non è la Chiesa nella sua collettività, ma il fedele che con la sua purezza sa rendersi degno della discesa dello Spirito.

Ciò non toglie che la Chiesa degli apologisti non sia ancora mirabilmente unita nella comunanza delle aspettative, nello stesso ideale di virtù, nel reciproco amore di tutti i fratelli, nel rito.

E' in questa salda unione che i nostri autori hanno trovato la serenità suprema, colla quale le prime generazioni affrontarono le persecuzioni e il martirio.

BIBLIOGRAFIA

Chi voglia leggere sui testi originali le opere degli apologisti greci del secondo secolo, troverà per gli apologisti di maggiore importanza l'ottima edizione critica del GOODSPIED, *Die ältesten Apologeten, Texte und kurzen Einleitungen herausgegeben von E. J. Goodspeed*, Göttingen, 1919. Questa edizione contiene l'unico frammento rimastoci del più antico degli Apologisti, QUADRATO ; l'apologia di ARISTIDE, in greco per brani conservatici dal testo originale, e in versione latina per i brani pervenuti a noi soltanto nell'antico testo siriano. Delle opere di GIUSTINO (*Apologia e Appendice, Dialogo con Trifone*) vi figurano solo le principali. Di TAZIANO vi si trova il *Discorso ai Greci*, appartenente al periodo ortodosso della sua attività

di scrittore. Seguono i *Frammenti* di MELITONE, e la *Supplica* di ATENAGORA per i Cristiani.

Per le opere minori si potrà consultare l'edizione più moderna del *Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi* (Jena, 1861); vi si troveranno, oltre agli scritti già citati, la *Oratio ad Gentiles*, la *Cohortatio ad Gentiles* e il *De Monarchia*, attribuiti a GIUSTINO; il *De Resurrectione mortuorum* di ATENAGORA; i *Frammenti* di APOLLINARE di JERAPOLIS, di ARISTONE di PELLA, di MILZIADE; e nel vgl. VIII i tre libri di TEOFILO DI ANTIOCHIA, indirizzati ad Autolico.

Fra le edizioni delle singole opere si possono indicare agli studiosi le seguenti:

per ARISTIDE il testo greco curato dal ROBINSON (Cambridge, 1891, in-8), la versione siriana pubblicata nel 1891 dal RENDEL HARRIS, con traduzione inglese;

per TAZIANO l'ottima edizione critica dello SCHWARTZ (*Tatiani Oratio*, 1891).

Fra le antiche edizioni, lo studioso terrà sempre presente la *Patrologia graeca* del MIGNE.

La storia della tradizione manoscritta degli apologeti ci è data da un esauriente studio di ADOLFO HARNACK, *Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des 2 Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter* (*Texte u. Untersuchungen*, vol. I, Heft. 1-2, Leipzig 1882).

Di studi esegetico-critici che comprendano l'opera degli apologeti nel loro insieme non possediamo che il libro, veramente esauriente di:

AIMÉ PUECH, *Les apologistes grecs du deuxième siècle de notre ère* (Paris, 1912). Quest'opera, di capitale importanza, dà una chiara idea dell'apologetica cristiana: ne mostra i caratteri generali, discernendo con molto acume quanto di originale e quanto di ereditato dal giudaismo e dalla filosofia gentile vi si ritrovi. Esamina le dottrine teologiche dei singoli autori, mettendo in evidenza il filo logico secondo il quale si sviluppano le loro teorie, dal più antico al più tardo di essi

e concludendo che essi rappresentano nel Cristianesimo quella scuola che tende a fare della fede una filosofia.

Per chi aspira ad avere un'idea di insieme dell'apologetica, non possiamo consigliare oltre a questo del PUECH, nessun altro lavoro. Molte opere di insieme sulla letteratura e sulla storia del dogma cristiano possono però venire in aiuto. Tra queste primissime il libro del BOUSSET, *Kyrios Christos*; la *Dogmengeschichte* dello HARNACK. Per notizie generali, storiche e biografiche, può servire assai bene la *Geschichte der ultchr. Lit. del Bardenhewer*, vol. I.

L'apologista che fu studiato più estesamente in tutti i suoi aspetti è Giustino. Importante per la conoscenza della dottrina di Giustino, benchè ormai già vecchio, è il libro dell'ENGELHARDT, *Das Christentum Justins des Märtyrers* (Erlangen, 1878). Sono anche assai raccomandabili gli studi del PURVES (*The Testimony of Justin Martyr to early Christianity*, London, New York, 1889) e del FLEMMING (*Zur Beurteilung des Christentum Justins des Märtyrers*, Lipsia, 1893). Questi lavori si propongono di esaminare il contributo dato da Giustino allo sviluppo del pensiero cristiano, alla luce delle sue opere. E' degno anche di menzione, benchè antico, lo studio dell'AUBÉ, *Saint Justin philosophe et martyr* (Paris, 1875).

Taziano ha avuto la fortuna di essere stato studiato, con la profondità che gli è propria, dallo stesso studioso che aveva già presentato il suo lavoro sull'apologetica greca in generale: il PUECH (*Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris, 1903). L'autore esamina il *Discorso* di Taziano in tutte le sue parti, cercando di ricavarne tutti gli indizi possibili per la ricostruzione delle sue dottrine, pur tenendo conto che quest'opera non è tanto un'esposizione della fede cristiana, quanto una preparazione ad essa. Studi di carattere esegetico-cronologico su Taziano ci offre il KUKULA (*Tatians sogenannte Apologie*, Lipsia, 1900).

Se gli studi di insieme non sono abbondantissimi per gli apologisti, è grande il numero degli studi sui problemi partico-

lari e sulle questioni che le loro opere o passi delle loro opere suscitano negli studiosi moderni. Non è qui il luogo di enumerarli tutti. Basti ricordare gli studi fatti sull'importante problema delle citazioni evangeliche negli apologisti greci: DEMBOWSKI, *Die Quellen der christlichen Apologetik des 2. Jahrhunderts* e BOUSSET, *Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers* (Göttingen, 1891).

Recentemente comparve uno studio sulla dottrina degli angeli negli apologisti greci dell'ANDRES (Paderborn, 1914); è degna di nota anche la dissertazione del WAIBEL (*Die natürliche Gotteserkenntnis in der apologetischen Literatur des 2. Jahrh.*, Kempten, 1916).

Quanto alle traduzioni, possediamo in italiano quella della *Supplica di Atenagora*, stampata dall'UBALDI a Torino nel 1918; del *Discorso ai Greci* di Taziano, abbiamo quella dello stesso UBALDI e quella a cura di MARIA FERMI, con Introduzione e Commento (*Scrittori Cristiani Antichi*, N. 8, Roma, 1924). Per Taziano possediamo anche in francese l'ottima traduzione del PUECH nelle *Recherches* già citate. In francese abbiamo pure la traduzione delle opere di Giustino per cura dell'ARCHAMBAUT (Parigi, 1909).

Le traduzioni tedesche e inglesi abbondano; per Aristide si ricordino quelle del RAABE (Lipsia, 1892) e dello SCHÖNFELDER e quelle inglesi già citate del RENDEL HARRIS. Per l'apologia di Giustino, quella del VEIL (Strassburg, 1896) e quelle del GEFFCKEN, che dà contemporaneamente anche la traduzione del discorso ai Greci di Taziano (*Zwei griechischen Apologeten*).

PRIMI TENTATIVI DI SINTESI TEOLOGICA

SOMMARIO: 1.) Il Cristianesimo anatolico. - 2.) Il Montanismo. - 3.) La comunità del Rodano. - 4.) L'opera di Ireneo. - 5.) La sua teologia. - 6.) Il suo sogno millenarista.

1.) — L'Asia fu la culla del Cristianesimo. Anche passato il periodo apostolico, del quale qui è superfluo parlare, le comunità dell'Asia minore conservarono una grande importanza, sia per il gran numero dei loro fedeli, sia per l'autorità e la santità di molti fra i loro vescovi e preti.

Non vi si formò una scuola vera e propria; ciò sarebbe stato in contrasto con i peculiari caratteri del Cristianesimo asiatico; ma vi si affermò presto un centro culturale dal quale irradiava per tutta la regione l'influsso della tradizione giovannea, Efeso.

Questa tradizione giovannea prima si affermò attraverso anonimi seguaci, coloro che la tradizione antica chiamò col nome generico di *anziani*; poi

trovò illustri difensori nei più celebri vescovi e pensatori della regione, Ignazio di Antiochia, Policarpo di Smirne, Papià di Gerapoli, Melitone di Sardi. Dei primi tre scrittori abbiamo già parlato nei precedenti capitoli; di Melitone qui basterà ricordare che, per quanto abbia scritto molto, e tra l'altro una importantissima apologia indirizzata all'imperatore Marco Aurelio, della quale ci ha conservato tre brani Eusebio, delle sue opere pochissimo ci è giunto, in citazioni di antichi scrittori e in frammenti greci e siriaci.

A noi invece interessa di più cercare di fissare, almeno approssimativamente, quali fossero, nella grande unità della Chiesa primitiva, le particolari caratteristiche del Cristianesimo asiatico.

Pare innanzi tutto che tra i cristiani dell'Asia perdurasse, ancor molto tempo dopo l'età apostolica, quel periodo carismatico, del quale così tipiche manifestazioni cogliamo in alcune lettere di Paolo e nella *Didachè*; e che quindi essi sentissero sempre vigile tra loro la presenza dello Spirito, pronto a riversare i suoi doni prodigiosi su chi Egli volesse; a questo carattere diremmo *pneumatico* del Cristianesimo asiatico contribuirono indubbiamente sia la tradizione paolina che la tradizione giovannea.

Conseguenza di questo atteggiamento nei Cristiani d'Asia, o almeno nella maggior parte di essi, è l'antipatia e l'avversione per il potere romano e i suoi governatori: ciò spiega come insigni vescovi di questa regione nulla facessero per evitare il martirio o per placare l'ira del popolino pagano furente contro di loro (basti ricordare l'esempio di Ignazio

e quello di Policarpo); e come molto sangue cristiano fosse sparso nell'Asia anche sotto governi miti e tolleranti.

Terza caratteristica del Cristianesimo asiatico è che esso non abbandonò quasi mai le fervide aspettative escatologiche e le speranze sociali delle quali tanta parte dei primi fedeli si erano nutriti.

Abbiamo voluto brevemente accennare a queste caratteristiche del Cristianesimo asiatico, perchè esse contribuiscono a spiegare l'origine dei due movimenti, sia pure in parte divergenti, che quasi contemporaneamente s'iniziarono sotto l'influsso di esso, negli ultimi decenni del secondo secolo: il Montanismo, e il sorgere di quella tendenza teologica (*scuola* ci parrebbe esagerato) che i critici tedeschi designano da qualche anno col nome di *Kleinasiatische* (dell'Asia minore).

2.) — La cronologia del movimento montanista non può ancora dirsi definitivamente fissata.

E' probabile che circa il 155 d. C. Montano iniziasse la sua predicazione. Egli era da poco convertito al Cristianesimo e pare che antecedentemente alla sua conversione fosse stato anche sacerdote pagano; invasato dallo Spirito, improvvisamente egli cominciò a predicare una dottrina che egli stesso definì *nuova profezia*, per contrapporla in certo modo alla rivelazione del Vecchio e del Nuovo Testamento; le sue rivelazioni erano accompagnate da frequenti estasi che ne accrescevano il prestigio, chè lo Spirito divino così parlava per bocca di Montano « *L' uomo è come una lira e io vi trasvolò sopra*

come un plettro. L' uomo dorme e io veglio ». Presto si aggiunsero a Montano numerosi seguaci, tra i quali godevano di particolare autorità due profetesse, Prisca e Massimilla; e il gruppo fece centro delle sua attività due piccole città della Frigia, *Pepuzo* e *Timione*, dove i più entusiasti fra i seguaci della setta attendevano nella più rigida disciplina il glorioso ritorno del Cristo.

La dottrina del Montanismo ci è abbastanza nota, sia pure attraverso fonti posteriori, non sempre molto sicure. Teologicamente il Montanismo non presenta grandi differenze di fronte all'ortodossia cattolica; se non forse affermazioni molto rigide dell'unità di Dio, che paiono talora escludere ogni distinzione tra le persone divine.

In fondo il Montanismo non è un movimento dogmatico, ma piuttosto un movimento etico-eschatologico. Esso è la naturale, se pur eccessiva, reazione sia al movimento gnostico con le sue pretese razionalistiche, sia all'atteggiamento della Chiesa, giudicato troppo accomodante di fronte ai poteri del mondo. Quindi, partendo da una affermazione eschatologica, che nella seconda metà del secondo secolo era condivisa da molti fra i migliori scrittori ortodossi: la fede nel prossimo e glorioso ritorno del Cristo, e la convinzione della imminenza della fine del mondo, che sarebbe stata preceduta da un millennio di pace e di beatitudine sulla terra, riservato ai soli giusti; riaffermando la continua presenza dello Spirito nella Chiesa e la possibilità ch'egli possa ancora effondere sui suoi fedeli i più prodigiosi doni; esso nell'attesa della fine propugna una maggior

rigidezza di costumi. E' noto, almeno nelle sue grandi linee, il programma etico del Montanismo, che si può riassumere in questi caposaldi : esaltazione della verginità, condanna assoluta delle seconde nozze, introduzione di speciali digiuni, oltre quelli comunemente usati dalla Chiesa, da celebrarsi con particolare solennità, atteggiamento di intransigenza di fronte ai poteri politici, celebrazione entusiastica del martirio, vetta della perfezione cristiana.

Il movimento si diffuse rapidamente nell' Asia minore, e conservò la sua organizzazione anche dopo la morte di Montano (175 d. C.); anzi presto passò i confini dell'Asia e per il tramite dei gruppi asiatici stanziati nelle varie città del Mediterraneo ottenne successi specialmente a Roma e più ancora in Africa.

3.) — E' appunto mediante una lettera scritta dai martiri di Lione ai fratelli dell' Asia e della Frigia, negli ultimi anni dell' impero di Marco Aurelio, che noi apprendiamo l' esistenza di una comunità cristiana di origine asiatica nell' interno della Gallia. La lettera, conservataci da Eusebio (*H. E.* V, 1) è molto importante, sia perchè ci rivela interessanti particolari sui duri martirî ai quali l' ira del popolo, assecondata dal legato imperiale, costringe i cristiani della nascente comunità e ci mostra il loro eroismo ; sia perchè ci è testimonianza sicura che la comunità di Lione è stata fondata da emigrati asiatici e che assume di fronte al Montanismo un atteggiamento tutt' altro che ostile.

Non può sorprendere del resto il trovare sulle rive del Rodano una comunità fondata e organizzata

dagli Asiatici ; è noto che nell' Asia minore si verificò nei primi secoli dell' èra nostra un forte fenomeno migratorio ed è naturale che l' emigrazione asiatica si dirigesse nei centri più ricchi e commercialmente più attivi. Lione aveva appunto una grande importanza politica, (perchè vi si radunava ogni anno l'assemblea dei delegati delle tre Gallie) e commerciale, perchè vi era stato istituito e vi veniva mantenuto un grande magazzino di deposito.

Così, seguendo le naturali relazioni economiche, il Cristianesimo penetrò durante la seconda metà del secondo secolo nella valle del Rodano.

E vi si diffuse e affermò prestissimo, se i martiri di Lione dopo aver scritto ai fratelli della Frigia e dell' Asia potevano rivolgersi direttamente a papa Eleuterio in una lettera del 177 o 178 della quale ci ha conservato qualche frase Eusebio (*H. E.* V, 4). La lettera ha lo scopo di raccomandare la pace e l' unione delle Chiese e in particolare di evitare la condanna che pare a Roma si stesse preparando contro il movimento montanista ; latore della lettera fu un prete della chiesa di Lione, Ireneo, che i martiri presentano con queste lusinghiere parole : « Abbiamo incaricato il nostro fratello e compagno Ireneo di portarti questa lettera e ti preghiamo di accoglierlo benignamente, perchè egli è pieno di zelo per il Testamento di Cristo. Se noi avessimo creduto che una carica può conferire ad alcuno il carattere di uomo giusto, te l' avremmo prima d' ogni d' altra cosa raccomandato come prete della Chiesa ; questa carica infatti egli riveste ». Nulla sappiamo dell' esito di quest' ambasceria di Ireneo ; quello di cui siamo

sicuri è che al suo ritorno (nel 177 o 178) fu eletto vescovo di Lione come successore del vecchio Fotino, caduto durante la persecuzione.

Ireneo doveva avere allora circa quarant'anni; perchè, da quanto egli afferma, che cioè ancor ragazzo aveva potuto udire la predicazione del venerando Policarpo, già canuto, e da un suo scritto al prete romano Florino, si può arguire che fosse nato sul litorale dell'Asia, circa il 140 d. C.

Non si sa quando Ireneo abbia lasciato l'Asia minore; dal fatto che egli si mostra profondo conoscitore delle tradizioni asiatiche, si può congetturare che passò, in questa regione, gran parte della sua giovinezza. Prima di recarsi a Lione, probabilmente soggiornò qualche tempo a Roma, dove pure v'era un numeroso nucleo asiatico.

Nel 177, come abbiám visto, lo troviamo delegato della chiesa di Lione presso papa Eleuterio; e poco dopo vescovo della grande città della Gallia. Che la sua attività episcopale fosse molto intensa ce lo provano indirettamente tarde leggende che attribuiscono a Ireneo l'evangelizzazione dei Celti; e che, per quanto esagerate, ci attestano sempre come nella regione fosse ancor vivo il ricordo della sua opera.

Nel 190 o 191 (anche questa volta è Eusebio, *H. E.*, V, 24, che ci dà la notizia) scrisse una lettera al papa Vittore per farsi intermediario nella controversia pasquale, che minacciava di scindere la comunità di Roma dalle comunità asiatiche.

Dopo, non sappiamo più nulla di lui; una tarda tradizione, che appare per la prima volta (se si eccet-

tui un vago accenno di Girolamo) in Gregorio di Tours, afferma che egli ha sostenuto il martirio; ma, dato il silenzio delle fonti più antiche e autorevoli, la critica moderna quasi unanimemente lo nega.

4.) — La memoria di Ireneo tuttavia è affidata soprattutto ai suoi scritti, dei quali il più importante e alcuni minori ci sono conservati.

Infatti il suo capolavoro, la poderosa opera contro lo Gnosticismo che comunemente viene designata semplicemente col nome di *Adversus haereses*, ci è giunta per intero in una traduzione latina. Del testo greco con l'aiuto delle molte citazioni degli antichi scrittori si è potuto ricostruire quasi per intero il primo libro e recuperare frammenti degli altri quattro; degli ultimi due libri abbiamo anche una traduzione armena. La base tuttavia per la conoscenza dell' *Adversus haereses* rimane sempre la traduzione latina, che fino a pochi anni fa si credeva anteriore a Tertulliano, ma che ora gli studi più recenti assegnano alla seconda metà del quarto secolo.

I cinque libri dell' opera non sono stati composti tutti di getto in una sol volta; i primi tre sono stati scritti nella seconda metà del pontificato di papa Eleuterio (174-189) sotto l'impero di Commodo; gli ultimi due più tardi, sotto il pontificato di Vittore I (189-198 o 199).

Difficile è darne un sommario. Il primo libro è dedicato più particolarmente alla esposizione e confutazione dei varî sistemi gnostici, e soprattutto a quello del valentiniano Marco; il secondo confuta le

teorie gnostiche sulla creazione ; il terzo racchiude le principali prove scritturali intorno a Dio creatore ; il quarto difende l'unità dei due Testamenti, e svolge infine, un po' alla rinfusa, varî altri problemi teologici ; il quinto è esclusivamente escatologico e dopo aver svolto molti argomenti in favore della risurrezione della carne, tratta del giudizio finale e del millennio che lo precederà.

Completa abbiamo pure potuta recuperare in questi ultimi anni, mediante la scoperta di una traduzione armena, un' altra opera del vescovo di Lione, della quale finora conoscevamo solo il titolo conservatoci da Eusebio : *Dimostrazione della predicazione apostolica*. Questo piccolo trattatello catechetico-edificativo è molto importante, perchè ci espone in una forma sintetica i capisaldi delle teorie esposte nell' *Adversus haereses* ; se non ci fossero altre prove che esso appartiene a Ireneo, basterebbe a dimostrarcelo l' identità della dottrina.

Di Ireneo abbiamo inoltre la lettera a papa Vittore sulla controversia pasquale, già menzionata, e frammenti di due trattati al prete romano Florino, conservatici da Eusebio.

5.) — La teologia di Ireneo è naturalmente dominata dalla preoccupazione di combattere e confutare lo Gnosticismo : soprattutto perciò egli insiste contro le varie dottrine gnostiche sul concetto cristiano di creazione e sull' assurdità di concepire una materia e un mondo creato estranei all' influsso dell' unico Creatore. I primi capitoli del secondo libro dell' *A. H.* sono appunto dedicati in modo speciale a questa

confutazione, che mira ad abbattere sia il dualismo che il panteismo gnostici, mostrando l'assurdità che vi possa essere stata una creazione compiuta dagli Angeli o da altri esseri contro il volere dell'unico Dio e l'impossibilità di conciliare una dottrina emanazionistica dualistica con i postulati cristiani.

Ma anche indipendentemente dalla confutazione dello Gnosticismo, Ireneo ha un proprio sistema teologico che svolge molte idee già accennate dalla tradizione, ma in alcuni punti introduce anche nuovi punti di vista, destinati ad avere la più grande ripercussione su tutta la teologia posteriore.

La dottrina trinitaria di Ireneo è appena abbozzata. La distinzione delle tre persone è più volte chiaramente affermata, specialmente nella *Esposizione della predicazione apostolica* (c. 6 e 99), ma non sempre è chiaramente definito il rapporto tra il Padre e le altre due persone della Trinità.

Frasi come quella che leggiamo nell'*A. H.* (IV, 20) « Nec enim indigebat horum (angelorum) Deus, ad faciendum quae ipse apud se praedefinierat fieri, quasi ipse suas non haberet manus. Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit » mostrano come Ireneo tendesse talora a concepire il Figlio e lo Spirito come entità in tutto subordinate al Padre, quasi come mezzi esteriori e strumenti della sua attività.

Invece l'antropologia, la cristologia e la soteriologia di Ireneo offrono nel loro insieme un sistema completo e organico.

Come tutta la tradizione anteriore, Ireneo am-

mette che l' uomo sia uscito perfetto dalle mani del Creatore, e perfetto non già come puro spirito, ma così come è adesso, fornito di corpo e d'anima; chè il corpo per se stesso non è l' uomo, nè l' anima per se stessa è l' uomo, ma « *commistio autem et unitio horum omnium perfectum hominem efficit* » (*A. H.*, V, 6)

Adamo fu tratto infatti (Ireneo vuole ad ogni costo riavvicinare Adamo a Cristo) dalla terra ch' era ancor vergine (perchè non aveva ancora piovuto e l' uomo non l' aveva cominciata a lavorare!) per opera della mano, cioè del Verbo di Dio (*A. H.*, III, 19).

Ma il peccato d' Adamo in questo equilibrio armonico creato da Dio ha portato lo scompiglio e il disordine, così che la bontà originaria della natura umana ha subito un offuscamento grave se non irreparabile.

Dal fondo della sua miseria l' uomo invoca perciò la misericordia di Dio, e Dio lo esaudisce, inviando in mezzo all' umanità, in forma d' uomo, il Figlio suo unigenito. E' il grande mistero della redenzione, centro di tutta la fede cristiana, che Ireneo illustra e svolge con un' ampiezza e una profondità straordinarie. La redenzione per lui è innanzi tutto un riscatto dalla colpa d' Adamo, è un ponte gettato tra la divinità e l' umanità che colma l' abisso aperto dalla disobbedienza del primo genitore; e attraverso questo ponte noi non solo riacquistiamo l' incorruttibilità perduta, ma diveniamo capaci d' essere figli di Dio. « *Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuisset incorruptelae et immortalitati* » (*A. H.*, III, 19) e an-

cora « Verbum Dei, Jesus Christus Dominus noster,propter immensam suam dilectionem factum est quod sumus nos uti nos perficeret esse quod est ipse » (A. H., V, pref.).

V'è ancora un altro scopo nella redenzione strettamente collegato con i primi due già accennati: quello di illuminare l'umanità, dando a essa piena coscienza della sua origine divina e svelandole tutta l'immensità del divino piano che il Creatore prepara e attua per essa.

Dottrina veramente completa alla quale per essere perfetta non manca la piena affermazione della duplice natura, umana e divina, che necessariamente deve esser racchiusa nell'unica persona del Cristo, se essa deve a un tempo riscattarci dalla colpa, innalzarci fino a Dio e illuminare le tenebre della nostra ignoranza.

Se egli infatti fosse puramente e meramento uomo, non avrebbe il potere di riscattare tutta la umanità colpevole; se egli fosse puro Dio non avrebbe potuto abbassarsi fino all'umanità e fondersi con essa per dare a noi i mezzi di salire fino alla Divinità.

« Unus quidem et idem est Christus qui per passionem reconciliavit nos Deo et resurrexit a mortuis qui est in dextera Patris et perfectus in omnibus » (A. H., III, 15).

Così la cristologia di Ireneo, per esprimere in una sola frase concisa la base della sua speculazione, può accettare la famosa definizione paolina « tutto è ricapitolato in Cristo », che ne diviene la vera parola d'ordine.

6.) — In un punto saliente del suo Dialogo con Trifone, l'apologista Giustino dichiara che non si può essere cristiani nella prima accezione del termine, se non si accettano, integralmente, le visuali di un regno beato millenario che il Salvatore trionfante verrà ad instaurare in una terra rinnovata, a gioia e guiderdone dei suoi fedeli. Il quinto libro dell'*Adversus Haereses*, il più importante probabilmente nella valutazione dell'autore, mostra come il vescovo di Lione fosse del medesimo avviso dell'apologista. Egli vi svolge due concetti diversi, ma intimamente collegati. Da prima Ireneo tesse con parole vive l'apologia della natura umana com'è, composta di materia e di spirito: quindi descrive il premio che Dio distribuirà a questa natura integra, nel regno inaugurato dal Cristo trionfatore. « Sono ben vani — stabilisce egli fin da principio — coloro che disprezzano la creazione cosmica e negano alla carne la capacità di divenire incorruttibile. Se la carne nostra non può salvarsi, vuol dire che neppure il Signore compì la nostra redenzione col suo sangue, nè il calice eucaristico è una comunione di questo: perchè il sangue scaturisce dalle vene e circola nel corpo materiale ». Invece la realtà del corpo del Signore è pegno della nostra risurrezione. Con una similitudine di schietto sapore giovanneo, Ireneo osserva che « nello stesso modo in cui il grano di frumento oscuramente corrotto sotto la zolla risorge moltiplicato per la virtù dello Spirito divino che tutto alimenta, anche i nostri corpi risorgeranno dopo la loro dissoluzione ». Evitiamo pertanto, ammonisce Ireneo, di condannare in blocco le attitudini

originarie della materia, memori che le consolanti parole dell' apostolo : « non siete nella carne, ma nello spirito » erano rivolte ad uomini in carne ed ossa e avevano un significato riposto e offrivano la loro autorevole sanzione alla fiducia che tutti dobbiamo coltivare nella nostra possibilità di raggiungere e percorrere, così come siamo, le vie della giustizia. Secondo il vescovo di Lione l' uomo perfetto consta di tre elementi : la carne, l' anima e lo spirito. Questo ultimo, principio attivo di individuazione e di elevazione ; il primo, l' individuato, la carne ; l' anima, mezzo di unione, che a volte segue lo spirito nelle sue più elevate aspirazioni, e a volte cede ai bassi fomenti della materia. Chi nella irregolarità morale smarrisce lo spirito, sarà precluso dal Regno : ma chi teme Dio e attende l' avvento del suo Figlio, è uno spirituale.

Ma come Ireneo concepisce tale avvento ? Secondo la sua visuale del corso degli avvenimenti, il supremo sforzo di dominio sugli uomini sarà tentato dal demonio per mezzo dell' anticristo, che apostata, omicida, corruttore di anime, porrà la sua sede, secondo le testimonianze apostoliche, in Gerusalemme. La sua tirannia, secondo la profezia di Daniele, durerà tre anni e sei mesi. Dopo di che sarà effettuato il giudizio dell' umanità e inaugurato il regno della beatitudine millenaria. Del quale Ireneo, sulla scorta di Papia, fa una descrizione idilliaca, in cui sembrano riassumersi e riecheggiare tutti i motivi tradizionali dell' apocalittismo eudemonistico.

Nell' ultimo libro dell' *Adversus Haereses* il sogno chiliastico manda così gli ultimi bagliori. Dopo

sopravviverà ancora, sporadicamente, in Oriente con Metodio, in Occidente con Commodiano, Lattanzio, Vittorino. Poi questo effervescente focolaio di entusiasmo, come già disse l'Harnack, si spegnerà quasi completamente, per rivivere, a secoli di distanza, in esplosioni subitanee di fervori apocalittici, subitamente condannati all'ostracismo.

BIBLIOGRAFIA

1.) — Le testimonianze degli antichi intorno a Melitone e i frammenti delle sue opere sono raccolti in DE OTTO, *Corpus apologetarum christianorum*, 9, pp. 374-478; 497-512. L'opera più recente intorno al vescovo di Sardi è quella di C. THOMAS, *Melito von Sardes. Eine kirchengeschichtliche Studie*, Osnabrück, 1893.

Le caratteristiche dei principali gruppi etnici che formano la Chiesa primitiva, sono illustrate nella poderosa opera dell'Harnack (A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig, 1902) della quale esiste una traduzione italiana (Torino, 1906).

2.) — Intorno al Montanismo l'opera migliore rimane ancora quella del Bonwetsch (G. M. BONWETSCH, *Die Geschichte des Montanismus*, Erlangen, 1881); i testi sono stati raccolti da P. DE LABRIOLLE, *Les sources de l'histoire du Montanisme*, Paris, 1913; un'ampia bibliografia si trova ne *La Crise montaniste* (Paris, 1913) dello stesso.

Sulle fonti del Montanismo, e sulle relazioni che Tertulliano ebbe con il movimento asiatico, abbiamo due opere recentissime di uno studioso italiano, AGOSTINO FAGGIOTTO: (*L'eresia dei Frigi*, Roma, 1924 (*Scrittori Cristiani Antichi*, N. 9) e *La diasporà catafrigia*, Roma, 1924 (Coll. *Graphè*, N. 4).

3-4.) — Sull' origine della comunità di Lione giova consultare la dotta memoria di O. HIRSCHFELD, *Zur Geschichte des Christentums in Lugdunum vor Konstantin* (in *Sitzungsberichte der kaiserlichen preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1895, 381-409).

Sulla vita di Ireneo e sull' ambiente nel quale egli si formò può leggersi con profitto l' opera di carattere prevalentemente divulgativo del Dufourcq (A. DUFOURCQ, *Saint Irénée*, Paris, 1904) della quale abbiamo anche una traduzione italiana (S. Ireneo di ALBERTO DUFOURCQ, Roma, 1906).

La più recente edizione dell' *Adversus Haereses* è quella di W. W. HARVEY, Cambridge, 1857; per quanto neppure essa rappresenti l' edizione critica, allo stato attuale degli studi. Inoltre essa non è facilmente rintracciabile; si può quindi consultare invece l' edizione del Migne, P. G. VII, che è una ristampa dell' ottima edizione curata da R. MASSUET (Venezia, 1734).

Per quanto riguarda la traduzione latina dell' *Adversus Haereses*, ora, abbandonata l' ipotesi del Massuet che la riteneva anteriore anche a Tertulliano, si pensa che essa non sia stata composta prima della fine del quarto secolo; una recentissima opera inglese pubblicata dal Sanday e dal Turner in collaborazione con altri studiosi, ne fissa anzi la composizione, adducendo gran copia di validi argomenti, in Africa, tra il 370 e il 420 (W. SANDAY and C. H. TURNER, *Novum Testamentum Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis being the New Testament Quotations in the old-latin versions of the Adversus Haereses* edited from the mss. with introductions, apparatus, notes and appendices ecc., Oxford. 1923).

Della « *Esposizione della predicazione apostolica* » abbiamo ora una recente e ottima traduzione italiana, fatta direttamente sul testo armeno, da un nostro valente armenologo (S. IRENEO, *Esposizione della predicazione apostolica* a cura di Ubaldo Faldati, Roma, 1923: *Scrittori Cristiani Antichi*, N. 6).

5-6.) — Intorno alla teologia di Ireneo, oltre il Dufourcq già citato, giova leggere l'esposizione non molto profonda ma chiara di F. R. MONTGOMERY HITCHCOCK, *Irenaeus of Lugdunum*, Cambridge, 1914; e il buon articolo di F. STOLL, *Die Lehre des hl. Irenäus von der Erlösung und Heiligung*: in *Der Katholik*, 1905, 1, 46-71.

LA SCUOLA ALESSANDRINA

SOMMARIO : 1.) Panteno - 2.) Clemente - 3.) Origene.

1.) — Le origini della scuola d'Alessandria sono oscure tanto quanto le origini del Cristianesimo alessandrino.

E' presumibile, data la grandissima importanza commerciale della metropoli egiziana, e le continue relazioni che essa aveva con le città dell' Asia minore e dell' Ellade, che il Cristianesimo sia penetrato ben presto ad Alessandria.

Ciò ci viene confermato dal fatto che nel 180 la comunità cristiana di Alessandria ci appare già fiorentissima, e può vantarsi di possedere una scuola catechetica molto accreditata e frequentata.

Molto si è discusso sui caratteri peculiari che distinguerebbero il Cristianesimo alessandrino così dal Cristianesimo asiatico come dal Cristianesimo romano ; e si è detto che il Cristianesimo, mentre in Asia minore assume la forma di un movimento mistico ed entusiastico, con spiccate tendenze so-

ciali e con prevalente diffusione nelle classi popolari, e a Roma tende a divenire una organizzazione pratica, una chiesa universale; in Alessandria ci si presenta invece come un movimento intellettualistico, che cerca di definire in termini filosofici i rapporti tra l'uomo e Dio.

In questa osservazione v'è una gran parte di vero; ma non bisogna esagerare e non si deve immaginare che la comunità alessandrina fosse costituita in gran maggioranza di dotti e di ricchi. Se Clemente alessandrino deve scrivere un intero trattato per dimostrare che anche i ricchi possono salvarsi (e il suo trattato era certamente destinato solo agli alessandrini); se deve difendersi continuamente dall'accusa di dare troppa importanza alla filosofia nella formazione cristiana, ciò vuol dire che anche ad Alessandria v'era una forte tendenza ostile così alla cultura profana, come ai privilegi sociali.

Il primo direttore della scuola d'Alessandria che noi conosciamo è Panteno. Di lui però ben poco ci hanno lasciato scritto il suo discepolo Clemente ed Eusebio di Cesarea. Quel che è certo è che egli, stabilitosi dopo lunghi viaggi ad Alessandria, nel 180 vi prese a dirigere la scuola catechetica, che già esisteva da molti anni, secondo la testimonianza di Eusebio. Panteno pare che allargasse il programma della scuola; e, ammettendovi non solo i neofiti, ma anche gli altri membri della comunità cristiana, e anche qualche pagano, ne facesse una vera scuola filosofico-teologica, nella quale lo studio delle scienze sacre non era che il coronamento di lunghi studi filosofici (intendendo la parola *filosofia* nel senso

molto ampio che ad essa davano gli antichi).

Sulle dottrine di Panteno nulla possiamo dire di sicuro, perchè nessuno scritto ci è rimasto di lui. Il Bousset ha tentato, in un' opera recente, di determinare quale parte spetti a Panteno nella formazione di quelle dottrine caratteristiche della scuola alessandrina che sono contenute nelle *Ipotiposi* di Clemente e nel *De principiis* di Origene e che poi furono condannate dalla Chiesa. Dopo lunghe e accurate indagini egli ha creduto di poter concludere che molte parti dell' opera di Clemente risalgono direttamente all' insegnamento orale di Panteno, o addirittura a scritti di Panteno che circolavano nell' interno della scuola, a uso esclusivo dei discepoli.

Non è inverosimile, dato il metodo di lavoro di Clemente, immaginare che parte delle sue dottrine siano desunte da Panteno; ma ci pare azzardato voler determinare in base a congetture, come fa il Bousset, quale sia precisamente il contributo che Panteno ha dato alla scuola d' Alessandria.

2.) — Qualunque sia stata l' importanza di Panteno, è certo che a Clemente alessandrino spetta il gran merito d' aver divulgato le idee della scuola, e d' aver per primo tentato una grande e organica opera apologetica, molto superiore per vastità di vedute ai tentativi dei primi apologisti.

Anche intorno alla vita di Clemente alessandrino non abbiamo molte notizie. Nacque ad Atene circa il 150 d. C, da famiglia pagana; e, dopo aver peregrinato lungamente alla ricerca della vera sapienza, spinto da quell' irrequieta brama di sapere

e di felicità così comune alla filosofia del secondo secolo, desiderosa di raggiungere non solo il vero astratto, ma anche una concreta e sicura norma di vita, si convertì al Cristianesimo. Già cristiano, trovò in Panteno il maestro ideale e non lo abbandonò più; nel 180 fu consacrato prete della comunità alessandrina; contemporaneamente diveniva collaboratore di Panteno nella direzione della scuola, e, morto il maestro, la dirigeva poi da solo per alcuni anni.

Ma nel 202 o 203 lasciò improvvisamente la scuola, fuggendo da Alessandria per sottrarsi alla persecuzione di Settimio Severo; nel 211 era ancor vivo e si trovava in Asia minore; nel 215 invece il suo contemporaneo Alessandro, vescovo di Gerusalemme parla di lui come di persona già morta da qualche tempo.

* * *

Clemente, al contrario di Panteno, ha raccomandato tutta la sua fama agli scritti, dei quali una parte ci è stata conservata. Tra questi occupa il primo posto una grande opera apologetica in tre parti, intitolate rispettivamente Προτρεπτικός πρὸς Ἕλληνας, Παιδαγ γωγός, Στρωματεῖς, il piano generale della quale è esposto in un notissimo passo del *Pedagogo*, citato e commentato da tutti gli studiosi di Clemente, del quale anche noi daremo una breve parafrasi. « Tre elementi si fondono nell'uomo : i costumi, le azioni e gli affetti. Di essi al *Protreptico* (esortatore) spettano i costumi, perchè il *Protreptico* conduce alla pietà. Tutte le azioni cadono invece sotto la sorveglianza della *Parola che dà i precetti*, mentre le passioni sono guarite dalla *Parola che convince*. Così

la guida celeste, il Logos, si chiama *Protreptico* quando esorta gli uomini alla salvezza ; ma quando compie l' opera di precettore e di medico, esortando all' ubbidienza colui che ha convertito, con la promessa della guarigione delle passioni, è giusto che sia da noi chiamato col nome di *Pedagogo*. Ma il *Pedagogo* si occupa dell' azione e non della scienza, perchè il suo scopo è di rendere l' anima migliore, e [non di istruire. Come dunque coloro il cui corpo è malato hanno bisogno del medico, così noi, la cui anima è debole, abbiamo prima bisogno di ricorrere al *Pedagogo*, che ci guarisca dalle nostre passioni, e poi possiamo rivolgerci al *Maestro*, perchè possa aprire l' anima nostra, divenuta pura, alla rivelazione. Perciò il Logos, ch' è veramente amante degli uomini, segue questo eccellente metodo : prima converte, poi educa, poi istruisce » (*Pedagogo*, I, 1).

Da questo passo risulta chiaro il piano generale della grande opera di Clemente, che avrebbe dovuto nelle sue tre parti esporre la provvidenziale azione del Logos sull' umanità.

La prima parte, il *Protreptico*, corrisponde abbastanza bene al suo scopo ; essa segue, presso a poco, lo schema comune alle precedenti apologie, ma le supera tutte, e per organicità di esposizione, e per i suoi pregi letterarî. Valendosi della sua personale conoscenza del mondo greco, in tutte le sue manifestazioni, dai culti misteriosofici alle speculazioni dei filosofi, Clemente può facilmente dimostrare la superiorità della rivelazione cristiana.

Il *Pedagogo* dovrebbe essere, secondo il piano sopra esposto, un trattato di morale ; ma molto

spesso Clemente più che soffermarsi sui principî generali della morale cristiana, scende a discutere piccole questioncelle pratiche, come l'ammobigliamento della casa, il modo di vestire ecc..

Gli *Stromati*, cioè *tappeti*, voluminosa opera in sette libri, ancor meno corrispondono al piano progettato nel *Pedagogo*, perchè invece di esporre in forma sistematica l'insegnamento cristiano, discutono in modo disordinato, con lunghissime digressioni, le relazioni tra la gnosi e la fede e tentano di abbozzare l'ideale del perfetto cristiano, come se lo raffigurava Clemente.

Il De Faye ha supposto perciò che gli *Stromati* non costituiscano la terza parte della progettata apologia, che avrebbe dovuto avere, secondo lui, il titolo di *Maestro*; ma siano un'opera isolata, che avrebbe dovuto servire d'introduzione a questa terza parte non mai composta da Clemente. Non è necessario tuttavia, per spiegare la composizione degli *Stromati*, accettare questa ipotesi; si può pensare invece che Clemente intendesse veramente darci con gli *Stromati* la terza parte della sua apologia; ma che, data l'indole del suo ingegno, non riuscisse a ordinare e sistemare l'ingente materiale che aveva a sua disposizione.

Questa ipotesi è avvalorata dal fatto che, certamente, almeno gli ultimi libri degli *Stromati* furono da Clemente composti quando egli era già lontano da Alessandria, e non poteva avere la tranquillità e i mezzi di lavoro che non gli mancavano quando era a capo della scuola.

Nel manoscritto che contiene gli *Stromati*, al set-

timo libro dell' opera segue un frammento, che porta il titolo di ottavo libro degli *Stromati*, e altri due scritti pure di Clemente, designati comunemente col nome di *Excerpta ex Theodoto* ed *Eclogae propheticae*.

Delle altre opere di Clemente ci è conservato per intero un trattatello morale — τίς ὁ σωζόμενος πλουσιος (*Quis dives salvetur*) in cui si cerca di dimostrare che anche i ricchi possono, se lo vogliono sinceramente, ottenere la salvezza eterna, senza rinunciare alle loro ricchezze. Di una grande opera esegetica, Ὑποτυπώσεις (*schizzi*), che doveva commentare i più difficili passi del Vecchio e del Nuovo Testamento, ci è rimasta solo una parte (il commento alla prima lettera di Pietro, alla lettera di Giuda e alle prime due lettere di Giovanni) in una traduzione latina, che comunemente viene designata col nome di *Adumbrationes in epistolas canonicas*.

* * *

L' ideale che sorregge Clemente nella sua vasta operosità letteraria è quello di mettere la filosofia e la cultura profana al servizio del messaggio evangelico, nella speranza di poter dare a questo messaggio una solida base razionale

Ma che cosa intendeva Clemente per filosofia? Non un sistema determinato; ma, come egli stesso ci dice negli *Stromati*, l' insieme delle dottrine che insegnano la giustizia e la pietà, desunte da quanto di meglio ha saputo dire ogni scuola filosofica. Sistema eclettico dunque, nel quale tuttavia esercitano un influsso preponderante Pitagora e Platone; e nel quale hanno un' importanza eccezionale,

secondo l'indirizzo del tempo, la teologia e la morale.

Ma a Clemente, pensatore cristiano, doveva presentarsi spontanea la domanda: se la filosofia ha l'importanza, che egli le attribuisce nella vita cristiana, quale è il rapporto preciso tra rivelazione e filosofia, tra scienza e fede? Su questo problema Clemente non ha espresso sempre lo stesso giudizio; mentre nel *Protreptico* vediamo accusata la filosofia greca come partecipe delle empietà e delle dissolutezze del mondo pagano, e alla condanna generale sfuggono solo pochissimi filosofi; negli *Stromati* invece la simpatia per la filosofia ha assunto già un carattere molto più spiccato, tanto che in un noto passo vi è affermato che come la legge ha condotto gli Ebrei verso la rivelazione, così la filosofia è stato il pedagogo che ha guidato i Greci a Cristo.

Questo carattere quasi sacro dell'antica filosofia è da Clemente attribuito ora a una causa ora a un'altra; talora egli suppone che i filosofi greci abbiano appreso le loro migliori dottrine dai libri dell'Antico Testamento; talora invece egli non esclude, riprendendo l'idea di Giustino, che una particolare illuminazione divina abbia sfolgorato nella mente di alcuni filosofi antichi, rivelando loro le più eccelse verità.

Ma nel pensiero di Clemente la filosofia non ha esaurito il suo compito preparando la strada alla rivelazione cristiana; essa ha tuttora una importantissima funzione, quella di costituire con i suoi schemi, col suo metodo, con le migliori delle sue dottrine, l'ossatura, per così dire, del pensiero cristiano nella sua ricerca di una sistemazione metafisica.

Questo audace programma doveva naturalmente incontrare grandi opposizioni : già gli Gnostici, mezzo secolo circa prima di Clemente, avevano tentato di avvicinare il Cristianesimo alla filosofia greca ; e sul finire del secondo secolo ; quando Clemente scriveva, era ancora aperta la crisi suscitata in seno alla Chiesa dallo Gnosticismo e i migliori rappresentanti della tradizione ortodossa impiegavano tutte le loro forze per la confutazione della falsa Gnosi.

Anche Clemente si dichiara nettamente e risolutamente contrario alla Gnosticismo, che confuta sia nel *Pedagogo* che negli *Stromati* ; ma d' altra parte non intende aderire alla corrente antifilosofica e anticulturale, che in reazione allo Gnosticismo, s' era venuta formando nella Chiesa del secondo secolo. Egli, come bene ha messo in luce il De Faye, cerca di tenere una via intermedia tra la superba speculazione gnostica, ebbra di fiducia nelle capacità razionali dell' uomo e disdegnosa della fede ingenua dei semplici, e la tradizione ecclesiastica, che nel momento in cui egli scrive diffida di ogni speculazione razionale. E' riuscito nel suo compito ? E ha potuto sempre sfuggire agli allettamenti della filosofia, quando questa si poneva in discordia con i dati della rivelazione cristiana ? Questo cercheremo di stabilire, esaminando brevemente i caposaldi del sistema teologico ed etico di Clemente.

* * *

La concezione trinitaria di Clemente è basata essenzialmente sulla tradizione cristiana ; tuttavia in qualche punto tradisce l' influsso platonico.

Dio è da Clemente rappresentato con una trascendenza così assoluta, con una così completa assenza di qualità sensibili, che la sua definizione della Divinità può riavvicinarsi a quella che poi sarà la definizione neo-platonica — *Dio è il non ente* —. Tuttavia, se per le sue qualità metafisiche il Dio di Clemente può paragonarsi al Dio dei Neo-platonici, per le sue qualità morali (la bontà, la santità, l'amore) rientra interamente nell'ambito della tradizione cristiana.

Nella seconda persona della Trinità Clemente naturalmente, date le sue predilezioni filosofiche, vede più il Logos creatore e maestro che non il Cristo redentore. Quale sia l'importanza del Logos nella teologia di Clemente, risulta chiaro dal brano del *Pedagogo* che sopra abbiamo riportato. E' il Logos che conduce gli uomini a Dio, è il Logos che li educa alla virtù, è il Logos che li istruisce nella scienza divina; uno dei più bei tratti del *Protreptico* è il capitolo primo, nel quale Clemente immagina che il Logos col suo dolce canto, attiri l'umanità verso la salvezza; chè l'attributo che più comunemente Clemente dà al Logos è quello di φιλόανθρωπος (amante degli uomini).

Ma in che relazioni è il Logos con l'essenza increata del Padre? La dottrina del Logos di Clemente pare nel suo insieme abbastanza ortodossa, malgrado l'imprecisione del linguaggio, propria di quasi tutti gli scrittori preniceni. Il Logos è per lui una entità distinta dal Padre, dal Padre nata eternamente, anteriore alla creazione, Dio come il Padre. Tuttavia Fozio afferma esplicitamente che

secondo Clemente il Figlio sarebbe anch' esso un essere creato. Questa affermazione sarebbe contenuta nelle *Ipotiposi*; ma non possedendo noi per intero quest' opera, non possiamo dire se Fozio ha veduto giusto o se invece è stato tratto in errore da qualche espressione ambigua del pensatore alessandrino. Lo stesso può dirsi dell' altra eresia che Fozio dice di aver trovato nelle *Ipotiposi*: l' eternità della materia. Anche di questa dottrina non troviamo traccia nelle opere conservateci di Clemente; ma il fatto che poi Origene la sostenne apertamente, può far pensare che essa appartenesse al sistema della scuola.

Invece, per quanto riguarda la cristologia, è in parte confermata l' accusa di Fozio: che Clemente fu docetista. Egli infatti, se riconosce apertamente in Cristo due nature, l' umana e la divina (cfr. in proposito il noto passo del *Protreptico*, I), tende a considerare la sua natura umana come esente dalle necessità corporee. Infatti dice negli *Stromati* che, come l' anima del Cristo era completamente esente da ogni passione, così il suo corpo era affrancato dalle necessità di mangiare e bere; e nelle *Adumbrationes* riporta, senza contraddirvi, l' aneddoto che Giovanni, toccando il corpo di Cristo, potè allungare la mano fino nell' interno di esso, senza incontrare alcuna resistenza, come se si trattasse di una sostanza impalpabile e imponderabile.

Così pure non può dirsi che il metodo d' interpretazione delle Scritture adoperato da Clemente sia molto ortodosso. Nell' interpretazione del Vecchio Testamento infatti Clemente si abbandona, sulle orme di Filone, al più sbrigliato allegorismo; e in questo

modo riesce a trovare nella Scrittura continua conferma alle sue idee più care.

Molto più misurato e sobrio è invece Clemente nei suoi commenti del Nuovo Testamento, al quale solo in parte applica il metodo allegorico, perchè sente ritegno e scrupolo di allontanarsi dalla tradizione, che ormai ha già fissato l'interpretazione dei principali passi neo-testamentari. Infatti Clemente, malgrado che le sue predilezioni filosofiche lo spingessero spesso fuori della tradizione, sente un grande rispetto per la massa dei fedeli e per la loro fede semplice. Non dà certo alla tradizione ecclesiastica l'importanza che Ireneo le attribuisce; ma tuttavia, quando deve esporre qualche dottrina che può riuscire ostica ai più semplici fra i suoi fratelli, cerca di attenuare il suo pensiero e di circondarlo di reticenze, perchè non dia scandalo. Altra prova dell'attaccamento di Clemente alla tradizione ecclesiastica l'abbiamo nella sua dottrina eucaristica; infatti, per quanto le sue tendenze filosofiche e il suo allegorismo lo portassero a vedere nell'Eucaristia un simbolo della dottrina del Salvatore, nutrimento vitale delle anime, egli non esita a scrivere parole come quelle che leggiamo nel *Quis dives salvetur* (cap. 23) « Io (è Cristo che parla) ti nutrisco dandoti un pane che è me stesso, e chi ha gustato di esso non tocca più i confini della morte; io ogni giorno ti dò una bevanda ch'è pegno d'immortalità » che sono esplicita affermazione della presenza reale di Cristo nell'Eucaristia.

* * *

L'etica di Clemente è tutta dominata da un

sèreno senso di ottimismo. Più volte egli ripete che Dio vuole la salvezza di tutti gli uomini, e che gli uomini per salvarsi non devono fare altro che rispondere al suo appello. E' destinato a Dio l'uomo, perchè egli è, secondo la espressiva frase del *Protreptico*, « un bell' inno di Dio » (*Protr.*, X) e Dio con tutti i mezzi gli apre la via alla salvezza. Tuttavia è a Clemente che risale la divisione tra i Cristiani comuni e i Cristiani chiamati alla perfezione. Già gli gnostici, veramente, avevano tentato questa separazione tra *spirituali* e *carnali*, ma la differenza tra le due categorie era così forte, che i *carnali* erano considerati come appena appartenenti alla comunità cristiana: e la Chiesa non potè mai accettare questa terminologia eretica.

Clemente invece si sforza, pur rimanendo fedele alla tradizione, d'introdurre questa divisione nel Cristianesimo dei suoi tempi. Da una parte v'è per lui il cristiano comune; dall'altra il cristiano chiamato alla perfezione, il vero *gnostico*.

Non è facile dire su che cosa si basi precisamente tale distinzione; si può dire approssimativamente che, mentre il cristiano comune aderisce alla sua religione solo in virtù della fede, lo gnostico possiede, oltre la fede, il dono della gnosi. Ma a chiarire questa definizione bisogna ricordare che per Clemente la gnosi non è che un completamento, un perfezionamento della fede e che mai può esistere disgiunta da essa, e che il termine *gnosi* nel pensiero di Clemente non indica soltanto una maggiore cultura e un grado superiore di conoscenza, ma anche una maggiore elevatezza morale.

Ciò premesso, possiamo brevemente accennare a quello ch'è per Clemente l'ideale del perfetto gnostico, cioè del perfetto cristiano, come egli ce lo ha presentato in molti passi degli *Stromati*.

Lo scopo supremo del perfetto gnostico è di divenire simile a Dio; e nel determinare con questa formula generica l'ideale cristiano, Clemente rimane egualmente fedele così al suo indirizzo filosofico come alla tradizione cattolica. Ma dove meglio si chiariscono i due influssi che agirono sull'animo del pensatore alessandrino è quando egli passa a determinare le virtù fondamentali che condurranno lo gnostico al raggiungimento del suo ideale. Queste virtù sono due, una prettamente stoica, l'*ἀπάθεια* (l'impassibilità); l'altra prettamente cristiana, l'*ἀγάπη* (l'amore).

Che cosa Clemente intenda per *ἀπάθεια*, è spiegato in un lungo passo degli *Stromati* (*Strom*, VI) dal quale risulta chiaro che la sua concezione è prettamente stoica. Lo gnostico di Clemente, infatti, deve aver estirpato in sè ogni movimento passionale e affettivo, sia buono che cattivo. Se non può superare, per legge di natura, la necessità della sua natura corporea, deve almeno ridurre al minimo, anzi annullare, ogni bisogno e ogni desiderio della sua natura spirituale. Non solo deve fuggire le passioni che sono comunemente ritenute cattive, ma deve anche eliminare quelle tendenze passionali che gli uomini considerano virtù, come il coraggio, la gioia, il desiderio del bene; in una parola il perfetto gnostico deve, per esser veramente impassibile, aver vinto ogni desiderio.

Chi legga negli *Strōmati* questo brano ispirato a una morale così duramente stoica, rimarrà sorpreso nel constatare che, negli *Stromati* stessi e nelle altre opere di Clemente, come seconda virtù fondamentale del perfetto gnostico è designata, accanto all' ἀπείθεια, l' ἀγάπη. Qui possiamo veramente cogliere la contraddizione che domina tutto il pensiero del grande alessandrino; perchè l' ἀγάπη per lui è veramente la virtù cristiana che ha ispirato le mirabili pagine di Paolo e di Giovanni; è veramente un' attività, un' energia instancabile, tutta consacrata senza limitazioni di sorta, al bene dei fratelli, imperniata sul sacrificio costante di sè agli altri.

Non v'è possibilità di equivoci; l' ἀγάπη che Clemente esalta con commosse e ispirate parole, in moltissimi passi di tutte le sue opere, come la virtù cristiana per eccellenza, che richiama su di noi la misericordia di Dio, non è dote che possa coesistere in una stessa persona accanto all' ἀπάθεια. Se il perfetto gnostico sarà veramente ἀπαθήs non potrà mai possedere l' ἀγάπη; se possederà l' ἀγάπη mai si potrà dire ch' egli è un ἀπαθήs.

Ma, come già abbiamo accennato, non tutti i cristiani possono divenire perfetti. Che Clemente accanto a una morale perfetta eroica, quale egli chiede al suo gnostico, ammetta l' esistenza di una morale meno rigida, più adatta alle esigenze della massa, è provato dal suo trattatello — *Quis dives salvetur* — che fortunatamente ci è stato conservato per intero.

In questo trattatello Clemente, valendosi del metodo allegorico, cerca di dimostrare che la famosa risposta di Gesù al giovane ricco: « Una cosa

sola ti manca : va, e tutto quello che hai, vendilo e dallo ai poveri » (*Marco*, X, 21) non implica affatto una condanna della ricchezza, per se stessa, ma significa che dobbiamo purificare l'anima nostra da tutte le passioni e dobbiamo eliminare dalla nostra mente tutti i pensieri e le preoccupazioni che pongono ostacolo alla nostra salvezza. Clemente perciò sostiene che i ricchi possono salvarsi, pur conservando le loro ricchezze, se queste adoperano per il bene dei fratelli e il soccorso dei poveri.

Anche ad altri problemi sociali Clemente rivolge la sua attenzione, specialmente nel *Pedagogo*; e cerca sempre, quando si rivolge alla massa dei fedeli, di tenere un atteggiamento conciliante che, mentre da un lato salvi i principî fondamentali della morale cristiana, dall'altra tenga conto anche delle esigenze pratiche della vita, che tendono a diluire e smorzare le posizioni troppo intransigenti.

Questo atteggiamento di Clemente, se in parte deriva dalle condizioni generali del Cristianesimo della fine del secondo secolo, che, avviandosi ormai a divenire religione di masse, deve necessariamente attenuare la rigidezza di alcuni suoi precetti etici; dall'altra è la conseguenza delle particolari condizioni dell'ambiente alessandrino, nel quale ben più numerosi che nel Cristianesimo asiatico e africano dovevano essere i cristiani appartenenti a classi sociali elevate. Tuttavia, se storicamente l'atteggiamento di Clemente è perfettamente spiegabile, esso non cessa di essere in stridente contrasto con l'atteggiamento di qualcuno dei suoi contemporanei, per esempio, di Tertulliano.

* * *

Ci eravamo proposti di chiarire la posizione di Clemente alessandrino di fronte alla cultura del tempo e di determinare in che misura la filosofia abbia impresso la propria orma nelle sue speculazioni. Ora, al termine della nostra trattazione, ci pare di poter concludere che il pensiero di Clemente si dibatte in una contraddizione insanabile; talora (e specialmente nelle prime opere, destinate o ai pagani o a tutti i fedeli) prevale in lui il rispetto e l'ossequio alla tradizione, così che nulla può trovarsi di eterodosso nel suo pensiero; talora invece (e specialmente nelle ultime opere, scritte lontano da Alessandria), il suo pensiero, seguendo le sue simpatie filosofiche, si sbizzarrisce nelle più audaci speculazioni.

L'eredità di Clemente fu raccolta da Origene. Egli, quanto e più del suo predecessore ossequiente alla tradizione ecclesiastica, sentiva però il bisogno di formulare le idee della scuola in una forma organica e completa; e questo lo portò fatalmente a passare in più punti, malgrado la sua buona volontà, i limiti dell'ortodossia.

3. — Dotato di ingegno non comune, profondo nella conoscenza della Scrittura, istruito nella grammatica, nella retorica e soprattutto nella filosofia, che riteneva base di ogni disciplina, Origene era l'uomo adatto a compiere la vasta opera di sintesi teologica, già iniziata da Clemente. Quando questi nel 203 d. C., a causa dell'inferire della persecuzione indetta da Settimio Severo, riparava in Pale-

stina ed in Siria, la direzione del *Didascaleion*, venuto a trovarsi improvvisamente privo del suo capo, era affidata dal vescovo di Alessandria Demetrio al giovanetto Origene, che aveva visto cadere fra le vittime della persecuzione suo padre Leonida.

Da questo momento fino agli ultimi anni di vita egli esercitò un fascino profondo sui suoi uditori: Gregorio il taumaturgo, che ebbe occasione di ascoltarlo durante una breve tappa a Cesarea, dove Origene si era, come vedremo, trasferito, ci attesta che rimase talmente impressionato dalla sua parola calda ed infiammata da dimenticare lo scopo del viaggio (era diretto alla scuola di Berito), gli studi prediletti, i parenti, la patria, per trattenersi al suo fianco.

L'attività di Origene non si limitò all'insegnamento orale, ma si estese alla compilazione di numerose opere di varia indole: alcune di critica testuale, altre di critica esegetica, altre infine, più importanti delle precedenti, di contenuto dottrinale teologico.

Si possono riportare agli anni trascorsi in Alessandria (203-231) i numerosi *Commentarii* agli scritti biblici scelti, come si ricava dai testi stessi, senza nessuna preoccupazione di seguire l'ordine cronologico o dei canoni ecclesiastici, col principale intento di contrapporre, a quella eterodossa, un'illustrazione confacente all'insegnamento della Chiesa.

Al *Commentario* al Vangelo di Giovanni, che più degli altri aveva fornito agli eretici materia ed argomento per le più ardite speculazioni (basti ricordare il *Commento* di Eracleone), tennero dietro quelli dei primi capitoli de Genesi, di 25 Salmi,

delle Lamentazioni di Geremia, pervenutici solo in frammenti.

Ma l'opera più interessante non solo di questo periodo, ma anche di tutta la vasta produzione origeniana, è senza dubbio il *περὶ ἀρχῶν*, in cui egli si sforzò di riunire e di esporre organicamente i principali dogmi della tradizione ecclesiastica e di risolvere i problemi ancora non definiti.

Disgraziatamente essa non è giunta fino a noi nell'originale greco, bensì nella poco fedele ed arbitraria versione di Rufino, che nel IV secolo, quando più aspre fervevano le dispute tra fautori ed oppositori di Origene, volle diffonderne in occidente la conoscenza in una forma che valesse ad accattivargli il favore degli ortodossi. Non si fece perciò nessuno scrupolo qui di abbreviare, là di omettere, in base all'affermazione assolutamente arbitraria che tale scritto è stato adulterato da mani estranee. Origene dispose la materia in quattro libri:

Il I Libro contiene le sue concezioni circa l'essenza della Trinità, gli attributi del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, la natura degli esseri spirituali e materiali, degli angeli, dei demoni, degli uomini e degli astri.

Il II Libro svolge il problema cosmologico, ricerca le cause che hanno determinato la creazione, definisce i rapporti di Dio col mondo, ed ammesa la necessità della Redenzione, tratta del problema dell'incarnazione sostenendo l'identità tra il Verbo e Gesù.

Dopo aver spiegato la causa delle differenze esistenti tra le creature razionali ed aver determinato

il valore della parola *φύξις*, il libro si chiude con una trattazione escatologica, sulla resurrezione, le ricompense e le pene.

Il III Libro è tutto consacrato a dimostrare l'esistenza del Libero Arbitrio, che dà all'uomo la capacità di attuare la legge divina vincendo le tentazioni del mondo, del demonio e della carne, ed a conciliare con questa affermazione molti passi della scrittura che sembrano a prima vista contrastanti con essa.

Il IV Libro si propone di rilevare l'unità di ispirazione che pervade tutti gli scritti biblici, e di stabilire il metodo di interpretazione della Scrittura.

Sebbene Eusebio (VI, 24) si limiti ad annoverare l'opera tra quelle che precedettero il trasferimento a Cesarea, senza aggiungere la data della composizione, dobbiamo con ogni probabilità riportarla agli ultimi anni della permanenza di Origene ad Alessandria, alla piena maturità del suo ingegno.

Quali cause possono averlo spinto a lasciare una sede, che doveva ormai essergli divenuta cara? Forse la crescente gelosia di Demetrio per i suoi successi, forse un eccessivo allarme del vescovo che l'aveva posto a capo del *Didascaleion*, per le sue troppo ardite speculazioni, forse la palese irritazione di Demetrio stesso per l'investitura sacerdotale che gli era stata conferita nel frattempo dai vescovi di Cesarea e di Gerusalemme.

Certo si è che nel 231 Origene si rifugiò a Cesarea, ove seguì a svolgere la sua operosità mirabile insegnando e scrivendo.

Riprese i lavori sulla scrittura accingendosi ad un'opera gigantesca di critica testuale (gli Esapli) col proposito di riunire in colonne parallele il testo ebraico e greco di tutto il Vecchio Testamento, facendo brevi annotazioni alla Bibbia (Scolii), e lunghe illustrazioni a scopo edificativo (omelie), commentando anche numerose parti del Vecchio e del Nuovo Testamento.

Nella produzione origeniana occupa un posto a sè un interessante confutazione delle accuse mosse contro il Cristianesimo da un pagano, Celso. Il « Contra Celsum » si inizia con una difesa del giudaismo, seguita dalla dimostrazione della divinità della religione cristiana, della grandezza morale del Cristo, della sua azione di Redentore. Segue poi un raffronto tra Cristianesimo e filosofia pagana, in cui sono messe in evidenza tutte le manchevolezze di quest'ultima e cioè il contrasto tra l'insegnamento ed il tenore di vita praticato dai filosofi, la mancanza di popolarità e di efficacia delle dottrine filosofiche, che non possono appagare la massa, a differenza del Cristianesimo che riesce a soddisfare tanto le esigenze degli spiriti mediocri che delle più alte intelligenze.

Questa polemica si svolse, sempre secondo la testimonianza di Eusebio, sotto il regno di Filippo l'Arabo (244-249) quando la Chiesa godeva di un periodo di pace; l'avvento di Decio portò di nuovo il disordine ed il terrore ed anche Origene ebbe a subire la tortura e la prigionia.

Solo pochi anni dopo essere stato liberato morì a Tiro (254) all'età di 69 anni.



Etica. — Si può essere più o meno ammiratori della infaticabile operosità di quest' uomo prodigioso, della sua vasta e profonda conoscenza della Scrittura, ma non si può rimanere indifferenti dinanzi ad un esempio di così grande virtù. Ce lo attesta anche Gerolamo, che pure quando glie se ne presenta l' occasione, non gli risparmia parole taglienti ed offensive.

« Volete lodare Origene ? egli dice. Lodatelo come faccio io. Fu un uomo grande fin dall' infanzia ed un vero figlio di martire. Abborrì il piacere, calpestò l' avarizia. Sapeva a memoria la Scrittura e passava i giorni e le notti a meditarla. Pronunziò più di mille omelie, pubblicò un numero infinito di commentarii. Chi è capace di leggere quanto egli ha scritto ? Chi può non ammirare il suo amore ardente per la Scrittura ? Che se qualche Giuda, invidioso della sua gloria, ci farà presenti i suoi errori, gli risponderemo — Anche il grande Omero sonnacchia qualche volta. — Incapaci di seguirne le virtù, cerchiamo di non imitarne i difetti » (Ep. 84 ad Pamachium, P. L. XXII, 749-750).

Intimamente convinto che la fede senza opere è vana, che la verità della dottrina cristiana consiste soprattutto nell' attuazione pratica, Origene condusse vita da asceta privandosi di ogni cosa estranea al godimento dello spirito, vendendo i suoi libri per potersi nutrire, andando a piedi per le vie di Alessandria, dormendo sul duro e limitando il sonno allo stretto necessario, e giungendo, in un momento

di esaltazione giovanile, fino all' evirazione. Pur senza dedicare a questioni etiche dei libri speciali, lasciò, con l' esempio della sua vita, il più efficace e duraturo insegnamento; solo due trattatelli redatti sotto forma di lettera, il *de Oratione* e l' *Exhortatio ad Martyrium*, e numerosi brani di corrispondenza, conservati accuratamente da Eusebio, ci permettono di cogliere il suo atteggiamento in proposito.

L'assenza quasi assoluta di scritti d' indole etica nella sua immensa produzione si spiega tenendo conto della preoccupazione più viva nel suo spirito di comporre e definire una dogmatica indispensabile alle accresciute esigenze della Chiesa e che servisse di arma polemica contro l' eresia irrompente.

* * *

Teologia. — Prima di intraprendere la sua trattazione dei principali articoli della fede (ἀρχαί) Origene stabilisce una netta distinzione tra il campo lasciato dalla Chiesa libero all' indagine e alla ricerca di alcuni spiriti privilegiati dotati di attitudine e capacità speciali ed i dati su cui non è ammessa discussione, quali: 1°) Dio Padre — 2°) Gesù Cristo — 3°) lo Spirito Santo — 4°) il destino dell' anima immortale — 5°) l' esistenza del Libero Arbitrio — 6°) dei demoni — 7°) la creazione e l' inizio del mondo attuale — 8°) l' ispirazione ed il senso spirituale della Scrittura — 9°) l' esistenza degli angeli.

Una volta trovata la giustificazione del suo atteggiamento in una certa libertà lasciata dalla Chiesa,

egli non esitò a formulare le più audaci asserzioni non solo sull' origine delle anime, sulla natura degli esseri demoniaci, sullo stato che precedette alla creazione del mondo materiale, sulla speciale natura degli angeli e degli astri, sui fini ultimi dell' uomo e della materia, ma anche su quei punti che aveva prima posto al di sopra di ogni discussione, come ad es. il dogma trinitario.

I primi capitoli del *περὶ ἀρχῶν* (I, 1-2-3) sono consacrati infatti a determinare l' essenza, i rapporti, le speciali attribuzioni del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

Al di sopra e al di fuori del mondo materiale e di ogni creatura, il nostro autore pone l' essere supremo, che sfugge ad ogni comprensione e ad ogni valutazione della mente umana, costretta nei vincoli della carne ed incapace perciò di penetrarlo nella sua interezza. Assolutamente spoglio di elementi sensibili, si sottrae ad ogni raffigurazione, ad ogni paragone, sia pur quello di fuoco e di luce, inadeguati all' essere incorporeo per eccellenza, che può essere compreso solo attraverso la bellezza delle opere e l' alta dignità delle creature, come lo splendore solare può essere percepito dagli occhi senza che pervengano a scoprire l' intima sostanza del sole.

Sono quindi inesatte tutte le espressioni che occorrono frequenti nel Vecchio e nel Nuovo Testamento ed alludono a Dio con vocaboli intesi a dimostrare lo sforzo e la partecipazione dei sensi ; esse vanno trasferite dalla sfera sensibile a quella sopra-sensibile, dalla visione corporea a quella intellettuale che è conoscenza perchè « aliud est videre,

aliud est cognoscere, videre et videri corporum est, cognosci et cognoscere intellectualis naturae est » (περὶ ἀρχῶν I, 1, 8). Sarebbe assurdo ad es. prendere alla lettera il « Beati mundi corde, quoniam ipsi Deum videbunt ».

Oltre che il Padre, sono completamente liberi da ogni involucro materiale solo il Figlio e lo Spirito Santo, che hanno in comune con esso anche la bontà e la « scientia », la prima intesa come qualità sostanziale non suscettibile di caduta o di alterazione, la seconda come sapere inerente non acquisito, nè soggetto ad aumento o diminuzione, ma eterno e perfetto.

Iddio che è l'ένάς, la μονάς assoluta, l'uno per eccellenza, per venire a contatto col molteplice ha avuto bisogno di un organo adeguato, il Logos, che, comprendendo in sè i tipi di tutte le cose generate, non è più ἀπλοῦς come il Padre, ma rappresenta il primo stadio di transizione dall' Uno al Molteplice. A lui è stata affidata la creazione immediata del mondo dal Padre che ne resta pur sempre il primo creatore. (C. C. VI).

Il figlio ha parecchi appellativi (ἐπίνοιαχ): più importanti quelli di λόγος e di σοφία che stanno ad indicare le sue diverse funzioni. Il primo si riferisce alla sua speciale partecipazione nell' opera della creazione, ed ai suoi rapporti col mondo, mentre il secondo gli appartiene indipendentemente dall'esistenza delle creature e precede tutti gli altri.

Commentando il versetto del prologo Giovanneo « In principio era il verbo » Origene, dopo aver dimostrato in base a numerosi passi della Scrittura

(Prov. VIII, 22 ; Gen. I, 1 ; Sal. CIII, 24) l'identità tra la σοφία e l'ἀρχή, viene alla conclusione che il Verbo era nel Principio, quindi nella Saggezza, pur essendo egli stesso Saggezza e Principio. Quando questa σοφία è stata generata dal Padre? Vi fu un tempo in cui non esisteva?

La domanda così formulata ha un valore molto relativo per Origene che considera tutto quello che riguarda il divino al di sopra di ogni durata. Se il Padre è la luce, per servirsi di un'immagine di Giovanni, se il Figlio è un raggio di questo lume eterno, non si può concepire un tempo in cui non emanasse da lui.

« Tu sei mio figlio, io ti ho generato oggi. Così si esprime il Padre, il cui oggi permane sempre, perchè non vi è in Dio nè sera nè mattina, ma una durata che comprende, per così dire, tutta la sua vita improdotta ed eterna. Ecco l'oggi in cui è generato il Figlio, così la sua generazione non ha principio, come non lo ha il giorno in cui è stata prodotta (In *Joh.* I, 32) ».

Questa emanazione non ha niente di corporeo, niente di comune con la generazione animale, con cui non si può paragonare in alcun modo, perchè il Figlio procede da Dio come la volontà dall'intelligenza, senza diminuirla e senza separarsene.

Pur concepito così, esso non è forza impersonale del Padre, ma una sua ὑπόστασις, vale a dire un essere personale esistente sostanzialmente (substantialiter subsistens). Accanto ad esso Origene pone un'altra ipostasi, lo Spirito Santo, che sebbene proceda dal Padre non può prendere il nome di figlio

riservato solo al *μονογενῆς* per natura : esso che è *ἀγέννητος* come il Padre, ma prodotto da lui, primo principio di ogni cosa mediante il Verbo, viene ad essere la prima creazione del Padre per mezzo del Verbo, e si trova di fronte a quest' ultimo negli stessi rapporti di dipendenza che corrono tra il Figlio e il Padre.

Questa tendenza a stabilire una specie di gerarchia tra le persone divine, è senza dubbio alla base della concezione trinitaria origeniana, ma disgraziatamente i testi per convalidare questa osservazione sono scarsi : da una parte il *περὶ ὀρχῶν* rimaneggiato da Rufino non ci conserva che imperfettamente il pensiero di Origene, dall' altra egli stesso forse, in materia così delicata e difficile, era incerto ed esitante, come si ricava anche dalle frequenti contraddizioni che ci lasciano interdetti : non è raro ad es. accanto ad affermazioni di schietto sapore subordinaziano trovare ribadita l'uguaglianza delle tre persone divine, specialmente laddove necessità polemiche o l'edificazione dei fratelli lo richiedano.

E' interessante pure notare che le attribuzioni di questi esseri divini sono diverse e che la loro sfera di azione si va restringendo ; dal Padre al Figlio, dal Figlio allo Spirito. Il Padre, origine prima di tutto, dà vita ed inizio a tutto il Creato ; il Figlio partecipa alle nature intellettuali i profondi misteri della mente divina, rendendole capaci di distinguere il bene dal male e di meritare quindi la colpa o il castigo ; lo Spirito Santo infine agisce solo su alcune anime privilegiate, che già hanno ade-

rito al bene dando loro la grazia di condurre una vita di santità (*περί ἀρχῶν*, I, 3-8).

* * *

Metodi esegetici. — Il Padre inconoscibile è portato dalla sua bontà a manifestarsi sempre in forme diverse e via via più perfette fino all'avvento del Cristo: i libri sacri, che rappresentano il lento cammino della rivelazione, non vanno perciò considerati come opera umana ma divina « in quanto sono stati scritti e ci sono stati trasmessi sotto il soffio dello Spirito Santo, con la mediazione di Gesù Cristo, in virtù della volontà del Padre » (*π. α.*, IV, 9). Sebbene in un certo senso il compito dell'ispirazione possa riportarsi indifferentemente al Padre, al Figlio o allo Spirito Santo, pure, siccome consiste soprattutto in un'opera di grazia e di santificazione, rientra piuttosto nella sfera di attività di quest'ultimo. Ed è tanto considerevole l'influsso esercitato dallo Spirito sull'anima di chi scrive o di chi parla, che essa perde ogni importanza per divenire strumento di Dio.

La Scrittura, considerata come opera divina, è perfetta e fornita degli attributi di verità, unità, pienezza.

Sull'unità di ispirazione insiste soprattutto Origene asserendo che « solo chi non sa riconoscere l'armonia divina dei libri santi crede talvolta di sentire una dissonanza tra il Vecchio e il Nuovo Testamento, tra la legge e i profeti, tra i vangeli posti a raffronto tra loro, tra Paolo e i suoi com-

pagni di Apostolato. Ma l' uomo esperto di questa musica divina, sapiente per le parole e per le opere, saprà eseguire questa sinfonia toccando, secondo la occasione, ora le corde della legge, ora quelle del Vangelo che risuonano all' unisono, ora quelle dei profeti, ora quelle degli apostoli che si accordano ugualmente. Perchè tutta la Scrittura è uno strumento divino regolato alla perfezione, in cui i suoni diversi formano un concerto meraviglioso ».

Non solo non c' è dissonanza tra le diverse parti degli scritti biblici, ma la nuova economia culminante nella venuta di Gesù, ha fatto brillare di novella luce il contenuto della legge, ha dato la miglior riprova dell' ispirazione del Vecchio Testamento.

E' viva in Origene la preoccupazione di sostenere la continuità della rivelazione, la stretta dipendenza tra la legge e il Vangelo contro le spinte asserzioni degli gnostici, e di mostrare che l' esperienza evangelica rappresenta sì uno stadio più perfetto della antica economia, ma non contiene nulla di contrastante con essa.

Certamente dal giorno in cui il Figlio stesso si fece mezzo della conoscenza del Padre, divenendo per noi come il gradino che introduce nella parte più riposta e più sacra del tempio, nel Santo dei Santi, l' utilità della vecchia economia è molto diminuita, come diminuisce e cessa il valore del modello in creta che l' artista fa prima di fondere la statua, quando il bronzo sia compiuto.

Perchè nulla si perda di questa vasta opera compilata sotto l' impulso dello Spirito, ora che il

suo valore contingente è cessato, non bisogna vagliarla tutta con gli stessi criterii, ma utilizzarla in modo da trarre da ciascuna parte motivo di edificazione e di ammaestramento, prendendo alla lettera quei precetti etici che hanno un valore eterno (ad es. il decalogo); considerando alcune pratiche giudaiche, che hanno perduto il loro valore contingente, come simbolo e tipo di realtà superiori più alte (ad es. la circoncisione della carne, prefigurazione di quella spirituale); interpretando allegoricamente non solo tutto quello che sembra in contrasto con la dignità di Dio, ma anche ogni racconto storico, perchè tutta la storia etica deve essere ritenuta figurativa (ad es. vi è un Israele secondo la carne ed uno secondo lo spirito, una Gerusalemme terrestre ed una celeste). Come si vede, la parte che si sottrae all'esegesi simbolica ed allegorica è addirittura minima in confronto alla grande mole degli scritti biblici.

Ad avvalorare il metodo di ermeneutica da lui applicato su così larga scala, Origene non esita a riportarne l'esempio al Salvatore stesso che, parlando sotto forma di parabole, ci insegna di accogliere come tali anche l'ira, la collera e il mutamento del volto e l'immobilità e il muoversi di Dio; e ai suoi Apostoli, specialmente a Paolo, che ci incita a procedere con la sua guida per l'ardita via dell'allegoria.

Ma non è dato a tutti penetrare il riposto significato nascosto sotto la lettera degli scritti biblici, che son costituiti, come la creatura umana, di tre elementi σώμα, ψυχή, πνεῦμα: il primo edifica i più semplici fedeli, il secondo quanti progrediscono

nella vita spirituale, il terzo ammaestra solo i perfetti. Tale ripartizione, e la conseguente esegesi allegorica, riservata sia pure ad un piccolo gruppo di privilegiati, sono, secondo Origene, il solo mezzo per sottrarsi ai numerosi errori che da un'interpretazione troppo letterale derivano agli ebrei ed ai millenaristi da una parte, e agli gnostici dall'altra: i primi cadevano nel ridicolo aspettando che si verificassero alla lettera i segni annunziatori della venuta del Messia, come il pacifico accordo tra l'agnello e il lupo, il leone e il bue, l'orso e il capretto; i secondi, desiderosi di vedere il realizzarsi di certe promesse, si foggiavano un paradiso troppo letterale, in cui l'unica occupazione sarebbe stata il mangiare e il dormire; gli ultimi, per non staccarsi dalla lettera si ostinavano a negare la continuità della Rivelazione, e a farsi del Dio degli ebrei le idee più grossolane, in assoluta antitesi col Dio che predicava Gesù, derivandone le più spinte concezioni dualistiche.

A differenza degli gnostici che, considerando indipendenti le due economie si accostavano ad esse con diverso metodo, limitando ostinatamente l'allegoria al Nuovo Testamento, Origene, che le ritiene ispirate da uno stesso Dio, non fa distinzione sull'atteggiamento da tenersi di fronte ad entrambe. Egli è convinto che, come il Vecchio Testamento, anche il Nuovo non è scritto semplicemente, ma tale da apparire semplice ai più semplici e da svelare invece azioni profonde e veramente degne del Figlio di Dio a coloro che ne hanno capacità. Ogni episodio, ogni atto, ogni parola nascondono all'esegeta avveduto

più alti insegnamenti: le guarigioni miracolose ad esempio, sono quasi sempre simbolo della salvezza dell'anima che allontanatasi dal bene viveva nella ignoranza e nel peccato; ogni omissione, allitterazione, ripetizione di parola hanno un riposto significato; ogni etimologia, ogni numero forniscono un valido sussidio per la maggiore chiarezza di un passo: così il numero due è il simbolo del dualismo, il cinque dei sensi, il dieci della perfezione e via dicendo.

Origene è un abilissimo esegeta e della sua sagacia e conoscenza della Scrittura si serve sia come di spunto e conferma delle sue teorie, sia come di mezzo polemico per rintuzzare con le stesse armi gli errori degli gnostici e specialmente le loro concezioni dualistiche ed antropologiche.

Così dall'affermazione stessa che è il caposaldo del sistema marcionitico: « Non può un albero buono produrre frutti cattivi, nè un albero cattivo produrre frutti buoni, poichè dal frutto si conosce l'albero » (*Matt.*, VII, 18) trae argomento in suo favore. Se, egli asserisce, la legge è buona, come attesta l'Apostolo — *Lex est bona et mandatum sanctum et justum et bonum* — buono deve essere il Dio che la diede, come è confermato dalla presenza di questo attributo nel Vecchio Testamento. Dopo aver dimostrato che giustizia e bontà non sono inconciliabili, il nostro autore ritorce contro le dottrine antropologiche dello gnosticismo, la distinzione tra Dio giusto e buono; come si può dire giusto il Dio che punisce gli *ilici* e il diavolo, che niente hanno commesso di male e portano nella loro natura la propria condanna? Come si può chiamare buono il

Dio che non si volge a salvare i destinati a perire?

Dall' esame dei numerosi passi in cui Origene colpisce lo gnosticismo, risulta che egli profitta della sua grande sagacia e conoscenza delle Scritture solo per combattere con validi argomenti le concezioni filosofiche dualistiche ed antropologiche loro e non quelle che rientrano nel campo della cosmologia, soteriologia ed escatologia; che anzi, nel formulare le sue teorie, non sa sottrarsi al fascino di alcuni loro presupposti specialmente per quel che riguarda l' origine del mondo, considerato come una decadenza, il problema della salvezza, che si realizza per la venuta di un essere divino mediante l' illuminazione progressiva dell' anima caduta ed infine la credenza nel finale riscatto di tutto ciò che è partito da Dio e ad esso deve tornare.

* * *

Cosmologia ed escatologia. — Per salvaguardare gli attributi dati al Padre di saggezza, di bontà, di immutabilità, per comprendere l' appellativo di παντοκράτωρ, è necessario, secondo Origene, mettere accanto a lui, senza limiti di tempo, degli spiriti su cui potesse esercitare il dominio ed esplicare la bontà, perchè non si può pensare che un essere di perfezione assoluta sia venuto a possedere qualche cosa che prima non aveva, sia diventato onnipotente, mentre prima non lo era.

Se sono sempre esistiti presso il Padre degli esseri soggetti al suo potere supremo, « la creazione, — come nota acutamente il Bigg — nel senso co-

munemente attribuito alla parola, non indica nel pensiero origeniano un inizio, ma una fase intermedia della storia umana ». Furono infatti create *ab aeterno*, dalla causa prima di tutti gli esseri, delle intelligenze tutte uguali, tutte buone che vivevano in uno stato di beatitudine; ma, dotate come erano di libero arbitrio, con la capacità quindi di erigersi a « vasa ad honorem » o « ad contumeliam » non seppero concordemente volgersi al bene, ma alcune progredirono nella perfezione, imitando Dio, altre caddero per la loro negligenza.

Dal progressivo allontanamento dal divino, conseguenza di un atto di libera elezione, ebbe origine il cosmo sensibile, con tutte le diversità, imperfezioni, disordini che vi regnano, e l'involucro corporeo, più o meno denso secondo l'entità del fallo, che rivestì le anime colpevoli: alcune divennero invisibili ministri di Dio, altre astri splendenti e luminosi, altre uomini, altre infine demoni dal corpo deforme ed invisibile.

Date le concezioni astrologiche del tempo, non ci deve stupire l'ipotesi avanzata da Origene che anche gli astri siano animati, in base alla testimonianza biblica che mette in stretto rapporto il mondo degli angeli e degli astri, designandoli entrambi col nome di armata celeste, e al poetico linguaggio del Libro di Giobbe (XXV, 5) che pessimisticamente afferma che nemmeno le stelle sono monde al cospetto di Dio.

Del resto per Origene stesso l'animazione degli astri non ha che il valore di un'ipotesi, che non può avere nessuna assoluta e definitiva conferma.

Queste intelligenze, di cui ciascuna allo stato di elezione era *vous* perfetto, col venir meno alla sorgente di luce e di calore, con l' intiepidirsi nell' amore divino (come l' etimologia del nome ci attesta) divennero *ψυχαι* e portarono con sè nel fatale distacco dal divino degli elementi estranei al momento della creazione, capaci di far rimanere silenzioso ed inefficace ogni germe lodevole, triste eredità della colpa, come il desiderio di cibo e di bevanda ed anche un intimo profondo insaziato desiderio di assurgere alla conoscenza del Padre.

A ristabilire la turbata armonia, a redimere le creature, che, originate dall'unità, all'unità devono tornare, è necessario l' intervento di una divinità, di un mediatore che deve vivere in mezzo agli uomini e rivestire carne umana. Lo stesso figlio di Dio viene sulla terra allo scopo di adempire al duplice mandato di redentore e di rivelatore del Padre.

L' unione di un essere divino con il corpo ripugnava fortemente alla mentalità di Origene, che scartò senz'altro le possibilità di un' unione immediata e trovò la soluzione del problema nella teoria della preesistenza, immaginando mediatrice tra la divinità e il corpo una *ψυχή* simile in tutto a quella degli altri esseri, meritevole di questo speciale onore per avere costantemente aderito al bene sì da farne la sua seconda natura, come il ferro che posto al fuoco si trasforma in massa incandescente, come il vaso che, ricolmo di unguento odoroso, non può accogliere sostanza contraria (π, α, II, 6-3-5).

Venuto sulla terra, Cristo lancia il suo appello salutare a tutti gli uomini, che hanno indistinta-

mente la possibilità di rispondere alla chiamata, di cooperare anzi all'opera della salvezza; se alcune anime usano delle cause esterne fortuite per la propria perdizione, non ne va infirmata la bontà di Dio, ma imputata la negligenza umana.

« Come la pioggia cade benefica su tutti i terreni, ma non tutti ugualmente feconda, ed alcuni producono frutti buoni, altri triboli e spine, così Dio riversa senza distinzione sugli uomini la sua grazia. Se i frutti sono inutili anzichè buoni, non ne va attribuita la colpa al seme, ma all'agricoltore che ha trascurato di arare con sufficiente diligenza, perchè non differisce terra da terra ma solo coltivazione da coltivazione » (π. α. III, 1-10).

Pur non esistendo fra gli uomini diversità sostanziali, vi sono notevoli differenze tra loro e nel modo con cui conseguono la salvezza: lo stesso Cristo non usa per tutti gli stessi rimedi (τὰ θεραπευτικά) ma alcuni ne adotta per i peccatori ed i comuni fedeli, altri per i puri e i mondi di cuori, capaci di realizzare la gnosi e di assurgere alla conoscenza del Padre.

In Origene c'è innegabilmente questa distinzione, ben diversa però da quella stabilita dallo gnosticismo, che precludeva agli *ilici* ogni via di salvezza, destinava gli *pneumatici* alla salvezza eterna, lasciando solo agli *psichici* la possibilità di scegliere tra il bene e il male; ed il numero limitato di coloro che realizzano la gnosi si spiega col fatto che la sua conquista richiede un tale esercizio di virtù quale solo da un ristretto numero può essere praticato, e precisamente da coloro che, fatti grandi progressi nella vita spiri-

tuale, se ne rendono degni. Con la sua abilità di esegeta il maestro alessandrino ne trova una chiara testimonianza nelle parole di Gesù: « Se vi manterrete saldi nei miei precetti, conoscerete la verità, ed essa sarà la vostra salvezza » (*Giov. VIII, 31*) rivolte agli abili che avevano già creduto, ed in esse vede la promessa di qualche cosa di profondamente diverso dalla semplice πίστις e precisamente della fede accompagnata dalla conoscenza che l'Apostolo enumera tra i doni dello spirito come distinta dalla πίστις (In *Ioh. XIX, 1*).

Origene ammette dunque che per un'élite la salvezza si effettua mediante la conoscenza della verità. E per l'altro più numeroso gruppo di persone che non sono pervenute a questa altezza?

Per esse, e per esse sole, hanno efficacia la passione e morte del Cristo, che pure vanno intese come realmente avvenute, mentre gli altri vi scoprono solo il simbolo di più profondi ammaestramenti. « Gli avvenimenti della vita di Gesù, asserisce nel *Contra Celsum* (II, 69), non vanno interpretati tenendosi attaccati al significato letterale delle parole come se in esse fosse racchiusa tutta la verità, ma ciascuna svela un riposto significato a chi si accosta con maggiore intelligenza alla Scrittura ».

Questa distinzione dei diversi modi di conseguire la salvezza non infirma affatto il concetto della giustizia di Dio, che a tutte le anime permette di partecipare dei frutti della redenzione, dando inoltre a ciascuna la possibilità di conseguire la salvezza in un periodo successivo, e di passare da uno stato

all' altro elevandosi dalla colpa alla virtù, ma anche decadendo dal bene verso il vizio.

In base all' illimitato valore dato al libero arbitrio, Origene non esita ad affermare che si può passare dalla condizione di angeli a quella di uomini e persino di demoni, e, viceversa; che le potenze demoniache possono rivestire i corpi eterei e luminosi delle virtù celesti, asserendo che il nostro mondo non è che l' anello di una lunga catena cominciata prima di esso, e che si prolungherà ancora nei secoli perdendosi all' infinito, nell' indéterminato. Si avrebbe così un succedersi illimitato di prove seguentisi con alterna vicenda, in contrasto con la promessa di un universale ritorno all' unità, se il nostro autore, preso dal suo sogno di incondizionata salvezza, noncurante della contraddizione, non vi ponesse un fine ammettendo che, qualunque sia la dose del male commesso dalla creatura, questa può giungere faticosamente, di gradino in gradino, al possesso del sommo bene. Una delle conseguenze del fallo è stato il rivestimento materiale, più o meno denso secondo l' entità del fallo. Che cosa avverrà di questo involucro il giorno in cui le anime torneranno alla sede celeste?

Le concezioni materialistiche di coloro che, attaccati al significato letterale delle Scritture, aspettavano l' attuarsi del regno nell' appagamento dei piaceri del corpo, eccitavano lo scherno di Origene (π. α. II, 11-2) che ammette solo per i più semplici fedeli (*simpliciores*) la possibilità di credere alle fantasie millenaristiche e alla resurrezione della carne, sfuggendo alle difficoltà che contro di questa si levano da ogni parte, coll' ammettere che

tutto è possibile a Dio e lasciando insoluti argomenti davvero degni di considerazione come quello dell'incessante trasformazione della materia.

« Come gli alimenti entrano a far parte del nostro corpo e mutano le sostanze simili, così i nostri corpi si trasformano e passano a far parte di altri corpi negli uccelli che si cibano di carne, e nelle fiere, e quelli alla loro volta mangiati da uomini o da altri animali, sono assimilati e diventano corpi di uomini e di altre fiere e ciò ripetendosi più volte il medesimo corpo viene spesso a far parte di parecchi uomini. A chi dunque apparterrà questo corpo nella resurrezione ? »

Preoccupato da tali difficoltà, desideroso d'altra parte di tenersi vicino alla tradizione ecclesiastica, egli formula nel corso delle sue opere parecchie ipotesi, più frequente quella della distruzione della materia, lasciando al lettore la libertà di attenersi all'una piuttosto che all'altra, e parlà a più riprese di un corpo *pneumatico* di cui saremo rivestiti nella vita futura.

Con tale espressione egli allude alla totale trasfigurazione che subirà il corpo, al completo annullamento di ogni qualità materiale: una trasformazione che è spiritualizzazione tale da non lasciar posto per la carne e alla quale Origene darebbe il titolo di incorporeità se questa parola non riservasse all'insuperabile perfezione del Padre, del Figlio e dello Spirito (π. α. II, 2, 2).

Come tutti gli esseri viventi hanno un rivestimento corporeo adatto al luogo in cui vivono, (i pesci ad es. hanno branchie ed altri organi spe-

ciali) così l'animo destinato ad ereditare il regno avrà un *σῶμα πνευματικόν* degno della sua dimora celeste.

Al possesso di questo corpo di gloria, nel finale ritorno a Dio, perverranno tutte le creature, anche quelle che hanno maggiormente peccato, come i demoni, nel trionfo incondizionato del bene: dal distacco dalla primitiva sede di beatitudine portando in sè un inestinguibile desiderio del sommo Dio.

Per pervenire definitivamente presso il Padre l'anima deve compiere un'ulteriore santificazione attraverso un fuoco purificatore ed il successivo passaggio di sfera in sfera. Questo fuoco, elemento purificatore, non è materiale ma simbolico, acceso e alimentato dai nostri peccati, dal ricordo di essi e dalla coscienza del fallo, ed avendo valore di rimedio e medicina per l'anima, è temporaneo e cessa quando lo scopo sia raggiunto.

Nel percorrere i varî cieli l'anima lascia le ultime imperfezioni e riacquista quelle energie primigenie che la rendono nuovamente capace di accogliere il divino. Allora finalmente si realizzerà la promessa e « Dio sarà tutto in tutti » (π. α. III, 6, 3) poichè ogni creatura monda dal vizio e dalla malvagità farà di Dio il fine del suo sentimento, della sua intelligenza, del suo pensiero, nella visione e nel possesso di Dio misura di ogni suo intimo moto, ad di sopra di ogni dissidio tra il bene e il male.

Originate dall'unità in essa rientreranno le creature per l'opera redentrice del Cristo e vi troveranno il riposo, la quiete, l'appagamento.

* * *

Conclusion. — Pur attraverso una rassegna rapida del pensiero origeniano si può cogliere la grande importanza che un pensatore così geniale ebbe sia nel dominio della teologia che in quello dell' esegesi.

Ad Origene si deve, come abbiamo già accennato, il primo tentativo di sintesi teologica: 1º) egli cercò infatti di determinare l' essenza e le funzioni del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, dando anzi all' essere supremo degli attributi che dovevano esercitare una profonda ripercussione su tutta la sua speculazione; 2º) affermò la creazione della materia *ab aeterno* e si sforzò di dimostrare, mediante la teoria del Libero Arbitrio, una delle più caratteristiche affermazioni della scuola alessandrina, la responsabilità che ha l' uomo della sua condizione, del suo destino, della presenza del male nel mondo; 3º) diede, in base al profondo disprezzo che nutriva per la materia, una speciale formulazione del dogma dell' Incarnazione, e della sorte riservata al corpo e al cosmo sensibile; 4º) proclamò infine la teoria dell' universale riscatto, dell' ἀποκατάστασις di tutte le creature e di tutto il mondo, con una concezione comica che era la naturale conseguenza delle sue dottrine cosmogoniche.

Quanto all' esegesi, si mostrò audace ed acuto interprete, abile nell' utilizzare tutto il risultato dell' ermeneutica antecedente e nell' avviarla per nuove vie verso nuovi scopi.

BIBLIOGRAFIA

1.) — Per avere una idea generale sulla scuola d'Alessandria gioverà consultare le conferenze di CH. BIGG (*The Christian Platonists of Alexandria. Eight lectures preached before the University of Oxford in the year 1886*, Oxford, 1886) che sono state ristampate con aggiunte e correzioni da F. E. BRIGHTMANN, Oxford, 1913.

Intorno a Panteno e al suo pensiero abbiamo la geniale opera di W. BOUSSET, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*, Göttingen, 1915 (in *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuem Testaments*, Neue Folge, 6 Heft). Il Bousset afferma che Clemente Alessandrino come Filone non è al principio, ma al termine di una scuola e che nei suoi scritti non fa che esporre un sistema già precedentemente elaborato da più di una generazione. L'opera di Clemente, secondo il Bousset, sarebbe scarsamente originale anche nella parte specificamente cristiana, che sarebbe desunta dall'insegnamento orale di Panteno; in particolare risalirebbero a Panteno gli *Excerpta ex Theodoto*, le *Eclogae prophetae*, i libri VI e VII degli *Stromati* e le *Ipotiposi*.

Come già abbiamo accennato nel testo, l'ipotesi del Bousset, per quanto verosimile, non ci pare sufficientemente dimostrata, perchè si basa essenzialmente su qualche citazione che Clemente fa di Panteno qua e là nei suoi scritti.

2.) — La migliore edizione delle opere di Clemente Alessandrino è quella curata da O. Stählin per la collezione «*Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*», in tre volumi dei quali il primo (Leipzig, 1905) contiene il *Protreptico* e il *Pedagogo*, il secondo (Lei-

pzig, 1906) contiene i libri I-VI degli *Stromati*; il terzo (Leipzig, 1909) contiene i libri VII e VIII degli *Stromati*, gli *Excerpta ex Theodoto*, le *Eclogae propheticae*, il *Quis dives salvetur* e i frammenti.

Ottimi sommari delle opere di Clemente si trovano nella *Geschichte der altkirklichen Literatur* di O. BARDENHEWER (v. II, pp. 43-84, 2^a edizione).

La migliore opera complessiva sul pensatore alessandrino è ancora quella del De Faye (E. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie. Etude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au II^e siècle*, Paris, 1906 (2^a edizione) che ha il gran pregio di fissare chiaramente la posizione di Clemente sia di fronte alla semplice fede della maggioranza dei Cristiani del suo tempo, sia di fronte alla filosofia profana. Tuttavia al De Faye nuoce l'eccessiva ammirazione per il suo autore e il pregiudizio protestante che lo spinge a considerare in Clemente l'eroe e l'antesignano del Cristianesimo liberale e colto, contrapponendolo al Cristianesimo conservatore e nemico della cultura che egli vede simboleggiato in Tertulliano (!).

Il lettore italiano consulerà anche con profitto, a meglio comprendere l'ambiente in cui Clemente visse e la grandezza del suo piano apologetico, l'articolo giovanile di E. BUONAIUTI, *Clemente Alessandrino e la cultura classica*, ristampato nei *Saggi sul Cristianesimo primitivo* dello stesso autore (Città di Castello, 1923).

Per la teologia di Clemente gioverà consultare oltre le opere del BIGG e del DE FAYE sopra citate: W. WAGNER, *Wert und Verwertung der griechischen Bildung im Urteil de Klemens von Alexandrien* (in *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1902, pp. 213-262) e V. COURDAVEAUX, *Clément d'Alexandrie* (in *Révue de l'histoire des religions*, 1892, pp. 285-321).

Sull'etica di Clemente abbiamo due discrete monografie: K. ERNESTI, *Die Ethik des T. Flavius Klemens von*

POLEMICHE TEOLOGICO-DISCIPLINARI DEL III SECOLO

SOMMARIO: — Introduzione. — 1.) La Chiesa di Roma alla fine del II secolo. — 2.) Controversie trinitarie e cristologiche. — 3.) Lo scisma di Ippolito. — 4.) L'editto di Callisto e la questione della penitenza. — 5.) La persecuzione di Decio: i « lapsi » e Novaziano. — 6.) La polemica battesimale.

Nella storia del Cristianesimo antico il terzo secolo, ultimo dell'epoca prenicena, tradisce immediatamente, attraverso le malsicure sistemazioni teologiche e le contrastate decisioni d'indole disciplinare che lo contrassegnano, il suo particolare carattere di *periodo di transizione*. La recente lotta contro lo gnosticismo, alla quale la tradizione ecclesiastica vittoriosa ama riportarsi con spiegabile e legittimo orgoglio, costituisce ancora, in ogni tentativo originale di assestamento teologico, l'esperienza salutare per cui è indispensabile passare; ma l'intera evoluzione dottrinale gravita ormai sensibilmente verso la diretta risoluzione di altri problemi, di quegli stes-

POLEMICHE TEOLOGICO-DISCIPLINARI DEL III SECOLO

SOMMARIO: - Introduzione. - 1.) La Chiesa di Roma alla fine del II secolo. - 2.) Controversie trinitarie e cristologiche. - 3.) Lo scisma di Ippolito. - 4.) L'editto di Callisto e la questione della penitenza. - 5.) La persecuzione di Decio: i « lapsi » e Novaziano. - 6.) La polemica battesimale.

Nella storia del Cristianesimo antico il terzo secolo, ultimo dell'epoca prenicena, tradisce immediatamente, attraverso le malsicure sistemazioni teologiche e le contrastate decisioni d'indole disciplinare che lo contrassegnano, il suo particolare carattere di *periodo di transizione*. La recente lotta contro lo gnosticismo, alla quale la tradizione ecclesiastica vittoriosa ama riportarsi con spiegabile e legittimo orgoglio, costituisce ancora, in ogni tentativo originale di assestamento teologico, l'esperienza salutare per cui è indispensabile passare; ma l'intera evoluzione dottrinale gravita ormai sensibilmente verso la diretta risoluzione di altri problemi, di quegli stes-

si problemi trinitarii e cristologici che richiameranno l'attenzione dei padri del quarto e del quinto secolo e che delle vitali questioni agitate nel secondo secolo rappresentano soltanto la traduzione concettuale e l'equivalente ideologico. D'altra parte, dal punto di vista dell'organizzazione interna e della vita disciplinare, se la Chiesa continua ad essere per molti una ristretta comunità di santi e di perfetti che compiono, affratellati nella speranza, il loro fuggibile pellegrinaggio sulla terra, è già possibile cogliere, alla luce di decreti e di provvedimenti che ai contemporanei apparvero spesso suggeriti da pericoloso desiderio di novità o da riprovevole debolezza, l'intimo travaglio di una società in continuo aumento, che dal primitivo stato di entusiasmo intransigente si avvia a stabilizzarsi in una posizione media suscettibile della maggiore espansione e del più ampio successo per l'avvenire.

Ma nell'ambito delle effervescenti comunità cristiane del III secolo era impossibile che questo indistinto processo di assestamento teologico-disciplinare non provocasse penose recriminazioni e cocenti scandali; tanto più che agli occhi della collettività dei fedeli l'avvenire doveva presentarsi straordinariamente incerto ed eccezionalmente oscuro. In realtà, dopo decenni di diffidente attesa e di malevola neutralità, gli imperatori sembravano ormai risolti ad uscire da un atteggiamento che si era rivelato alla prova dei fatti perfettamente inutile; e cercavano, con un'adeguata legislazione persecutrice, di costringere nelle direttive della propria politica quegli irriducibili sudditi che si atteggiavano, in contrapposi-

zione alla ferrea organizzazione delle velleità e degli egoismi terreni, a liberi patrocinatori dei puri interessi spirituali. Il contrasto tra la suprema autorità dello Stato romano e la giovane società scaturita dal Vangelo si andava facendo sempre più drammatico e serrato: il Cristianesimo del terzo secolo registra nella sua storia autentiche pagine di sublime epopea. Ma nel fantasmagorico e ininterrotto succedersi dei despoti sul soglio imperiale la stessa politica religiosa passava talora con disinvoltura dalla promettente tolleranza alla repressione feroce; e il delicatissimo organismo della Chiesa doveva naturalmente risentire nella sua costituzione interna il contraccolpo di così brusche e contraddittorie alternative.

Per tutti questi motivi, nel giuoco delle singole forze e delle opposte tendenze che costituiscono il sottile tessuto dell'antica società cristiana, anche le vicende più comuni assumono nel terzo secolo una singolare e movimentata andatura polemica; e chi non sappia sottrarsi al preconconcetto di rigide tesi e di valutazioni unilaterali rischia di trovarsi di fronte alle più strane e paradossali sorprese. Tipico l'episodio di Ippolito, capo in Roma di una comunità scismatica e santo della Chiesa universale.

1.) — Poichè dell'elaborazione teologica dell'oriente si è già largamente parlato nel capitolo consacrato agli scrittori alessandrini, noi dovremo qui occuparci in modo speciale dello sviluppo complessivo dell'occidente cristiano. Ma vi è ormai un'istituzione a cui tutte le comunità stabilite lungo le coste del bacino occidentale del mediterraneo tengono ri-

volto lo sguardo e cercano di uniformarsi: la Chiesa di Roma. Non bisogna infatti dimenticare che proprio verso la metà di questo secolo i dissensi locali provocati dall'elezione di papa Cornelio basteranno a gettare lo scompiglio nell'intero mondo cattolico e che il semplice riconoscimento delle pretese di Novaziano farà sollevare dei dubbi sulla legittimità e sull'ortodossia di un vescovo. Non sarà quindi inutile premettere alla trattazione delle singole polemiche alcune brevi notizie intorno a quella Chiesa che già prima della fine del secondo secolo veniva esaltata, da uno dei più autorevoli rappresentanti della tradizione apostolica, « *propter potiolem principatatem* » (1).

* * *

La critica più recente, rielaborando dati ed elementi rimasti finora allo stato isolato o frammentario, ha potuto accertare che la comunità di Roma, lungi dall'assistere inerte all'immenso processo di chiarificazione della fede comune ed alla laboriosa opera di eliminazione dei motivi eterogenei, prese parte attivissima sin da principio al conflitto delle diverse dottrine, assicurandosi ben presto una posizione di prim'ordine nell'intera società cristiana. E ciò non soltanto per il prestigio tutto speciale che le derivava dalle privilegiate origini apostoliche, legate alla memoria di san Pietro e di san Paolo, e dal fatto di trovarsi nella capitale dell'impero, centro economico e politico di tutto il mondo civilizzato;

(1) IRENEO, *Adv. Haer.*, III, 3, 1.

ma per la sua stessa particolare conformazione interna. Dopo aver raccolto i primi aderenti nell'ambiente giudaico, come era avvenuto anche altrove, il Cristianesimo in Roma dovette quasi esclusivamente reclutare proseliti tra gente che o per nascita o per famiglia proveniva dalle principali provincie dell'impero e che, conforme agli usi della popolazione immigrata nella grande città cosmopolita, viveva organizzata in gruppi etnici dai caratteri ben determinati e dai connotati precisi. Senza voler risalire fino ai gruppi ricordati nell'ultimo capitolo della lettera ai Romani di san Paolo, è possibile individuare in Roma durante il secondo secolo un gruppo di cristiani dell'Asia minore, al quale appartenevano Giustino l'apologista e i suoi compagni di martirio, e un altro gruppo di asiatici, che avevano portato dalle loro città native l'uso di celebrare la Pasqua ad una data differente da quella del resto della comunità; ed è noto che nel 193, alla morte di Eleutero, il nuovo vescovo Vittore veniva scelto in seno a un importante nucleo di cristiani africani. Ma, a parte questi ultimi, che incontriamo soltanto piuttosto tardi e che, avendo maggior familiarità col latino, dovettero appunto contribuire efficacemente alla progressiva latinizzazione della Chiesa di Roma, è fuori discussione che i cristiani della capitale appartenessero in maggioranza alle lontane provincie orientali, quali l'Egitto, la Siria e l'Asia minore, già da un pezzo guadagnate alla civiltà e alla lingua ellenica. Tutti infatti gli scritti cristiani dei primisecoli, che noi sappiamo essere d'origine romana, sono redatti in greco e in greco sono i nomi dei vescovi

sulle lapidi sepolcrali siro almeno alla metà del III secolo. Per lungo tempo il greco è rimasto come lingua ufficiale nella primitiva comunità di Roma.

Ora, è facile immaginare quanto dovessero essere strette le relazioni tra i gruppi cristiani di Roma e le chiese dei loro paesi d'origine. Basterebbe a dimostrarcelo l'unanime coro riconoscente che esalta l'attività benefica della Chiesa romana, larga di soccorsi materiali e morali alle comunità di fratelli meno favoriti dalla sorte; ma altri fatti significativi ce lo confermano, quali la missione di Policarpo di Smirne in favore del gruppo asiatico dissenziente sulla data della celebrazione pasquale e lo stesso ambiente romano in alcuni momenti di speciale importanza. Sul tramonto del regno di Antonino, come ricorda il Duchesne, il Cristianesimo intero sembrava essersi concertato per inviare a Roma le sue personalità più caratteristiche: Policarpo, il venerando patriarca dell'Asia minore, Marcione, l'irriducibile settario del Ponto, Valentino, il grande maestro della gnosi alessandrina, Egesippo, il singolare viaggiatore giudeo-cristiano della Siria, Giustino e Taziano, filosofi ed apologisti, e molti altri ancora. Tale situazione non poteva non creare nel seno della comunità della capitale preoccupazioni e problemi che non trovano riscontro nelle altre comunità cristiane dell'oriente e dell'occidente; e il prestigio della Chiesa di Roma doveva risultarne straordinariamente aumentato. In primo luogo perchè tutte le questioni che sorgevano nelle principali comunità diventavano problemi interni della Chiesa di Roma non appena venivano im-

portate tra i varî gruppi etnici dei quali essa si componeva; in secondo luogo perchè, non potendo la soluzione data a questi problemi dall' autorità romana essere sempre identica a quella proposta dalle altre chiese, ne nascevano conflitti attraverso i quali Roma aveva il modo di affermare sempre più risolutamente la propria autorità e supremazia. Istruttivo a questo riguardo è il dissidio sorto a proposito delle diverse usanze pasquali: dopo le lunghe esitazioni dei suoi predecessori il risoluto papa Vittore troncò nettamente la questione privando della sua comunione le chiese dell' Asia che s' erano rifiutate di accettare l' uso generale. Provvedimento che destò profonda impressione nel mondo cristiano e provocò la secessione del gruppo asiatico di Roma.

L' episcopato di Vittore africano (189-198), decimoterzo successore di san Pietro, secondo una lista ufficiale che doveva già esistere in Roma fin dagli ultimi anni del regno di Commodo e cominciava a dare dei riferimenti cronologici (1), segna una data saliente nella storia dell' antica Chiesa romana. Le accurate ricerche di questi ultimi decenni hanno messo in luce l' origine africana di una parte considerevole delle tradizioni liturgiche romane: e con tutta probabilità tale processo, che coincide con il latinizzarsi della Chiesa di Roma, s' inizia all' epoca di Vittore, sul finire del secondo secolo, quando

(1) TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum*, 30. Sulle prime liste episcopali romane vedi specialmente l' introduzione del DUCHESNE all' edizione del *Liber Pontificalis* (1886).

forse per la prima volta la lingua latina fece il suo ingresso ufficiale nella comunità. Doveva essere ancora il rozzo dialetto proprio degli immigrati africani che popolavano, tra il Celio e l' Aventino, tutto un affollato quartiere della capitale; e se possedessimo gli opuscoletti latini di Vittore, ricordati piuttosto sfavorevolmente da san Girolamo (1), potremmo stabilire fino a qual punto motivi d' indole letteraria e linguistica abbiano influito sul severo giudizio del raffinato stilista. Ad ogni modo soltanto le necessità polemiche fecero di Vittore uno scrittore; il suo profilo, per quanto appena abbozzato nei pochi documenti superstiti, è quello di un energico uomo d' azione e di governo. Diffidava naturalmente dell' intellettualismo degli ambienti colti ellenistici della comunità; e quando arrivò il bizantino Teodoto a propugnare un sistema adozianista che trovava forse in Roma un' atmosfera propizia o almeno poteva risvegliare pericolose memorie (si pensi all' incerto linguaggio cristologico di Erma), egli non indietreggiò di fronte al pericolo dello scisma e lanciò un deciso verdetto di condanna. Verso il montanismo invece, guadagnato forse da quel carattere di serietà ascetica e di moderato entusiasmo che il movimento rivestiva ancora nell' occidente, mantenne disposizioni amichevoli; solo il suo successore Zeffirino, meglio informato sul reale stato delle cose in Frigia, passò dalla simpatia all' aperta disapprovazione, deludendo una volta per sempre tutte quelle speranze

(1) *Chronic. ad ann. 2209*: « Victor.... cuius mediocritas de religione extant volumina » (Cfr. *De vir. ill.*, 34).

che Tertulliano doveva rimpiangere più tardi con amarezza (1).

Con l'episcopato di Zeffirino (199-217), romano di nascita — secondo la tradizione — ed esponente dello stesso gruppo latino-africano dal quale era uscito Vittore, entriamo in pieno terzo secolo. Si apre ormai un lungo periodo di intense lotte teologiche e di appassionate controversie disciplinari che intaccano profondamente, nella compagine della comunità romana, l'unità sensibile della *grande Chiesa*.

2.) — *L'adozianismo*. — Di fronte al dualismo più o meno esplicito della gnosi, l'apologia aveva cercato con uno sforzo poderoso di pervenire al concetto di un Dio unico senza compromettere la fede essenziale nella divinità del Cristo Salvatore. Ma la sottile ed instabile dottrina elaborata da Giustino, sviluppata da Taziano e da Atenagora, perfezionata infine da Teofilo antiocheno, provocò in oriente, nell'ultimo ventennio del II secolo, una violenta reazione. Sulle orme del quarto Vangelo non si faceva altro che parlare del *Logos*; ma perchè contaminare, con una terminologia filosofica di pretto sapore profano, l'originalità della nozione cristiana della salvezza? Cos'era mai questo *Verbo* latente in Dio prima di tutte le creature, esternatosi poi nella creazione e incarnatosi nel seno di una Vergine? Trascinati dalla loro irreducibile opposizione all'abuso che gli entusiasti della Frigia facevano

(1) TERTULLIANO, *Adv. Praxeam*, 1.

degli scritti giovannei, alcuni cristiani dell' Asia Minore, detti più tardi « avversari del Logos » (*Alogi*), respinsero in blocco tutti i testi sacri che alludevano al Verbo di Dio e al Paraclito, preparando così inconsideratamente il cammino ai sostenitori della semplice umanità del Cristo. Avremo occasione in seguito di constatare l'infiltrarsi della critica scritturale degli *Alogi* nella stessa Chiesa di Roma; per ora è solo la controversia cristologica che ci interessa.

Sotto papa Vittore, come abbiamo visto, un ricco industriale cristiano di Bisanzio, Teodoto, uomo di grande cultura, era giunto in Roma e vi aveva fatto rapidamente scuola. Gesù, secondo il suo insegnamento, non era altro che un uomo, diverso dai profeti che lo avevano preceduto unicamente per la sua nascita miracolosa e per la sua maggior purezza di vita; al momento del battesimo nel Giordano era stato elevato alla dignità di Cristo per un' effusione speciale dello Spirito, disceso in lui sotto forma di colomba. Ma l' *adozione* a Figlio di Dio non implicava affatto la sua divinità; solo pochi teodoziani ammettevano ch' egli fosse divenuto Dio in virtù della risurrezione. Condannato nel 190, Teodoto riuscì tuttavia ad organizzare in un ristretto circolo di letterati e di eruditi una comunità scismatica destinata a lungo avvenire. Sotto Zeffirino un altro Teodoto, di professione banchiere, e un certo Asclepiodoto, convinsero un confessore romano, Natale, a lasciarsi creare vescovo della setta; ma una singolare punizione divina persuase l' incauto antipapa, come racconta Ippolito, a rientrare nella comunione della Chiesa. Ben presto sorsero numerose

divergenze in seno al partito ereticale; il secondo Teodoto fece subire alla dottrina del maestro una bizzarra metamorfosi, accumulando agli errori sulla persona di Gesù strane speculazioni su quella di Melchisedecco, cui attribuiva nell'economia del piano divino una funzione ben superiore a quella del Cristo. La quale idea potrà apparire meno assurda se si riflette che la tradizione primitiva, alla luce di alcune frasi della lettera agli Ebrei, ha creduto talora di riconoscere nel misterioso personaggio di Melchisedecco una vera e propria *teofania*. L'ultimo rappresentante del cosiddetto adozianismo romano fu Artemone, che insegnò dal 230 al 240 e meritò una particolare confutazione del suo sistema da parte di Ippolito. L'eresia di Artemone, che doveva notevolmente differire da quella originaria di Teodoto, segna il tratto di collegamento con la dottrina, assai più elaborata ma sostanzialmente identica, di Paolo di Samosata, eletto nel 260 vescovo di Antiochia. L'adozianismo del III secolo compie così il suo ciclo ritornando in oriente; e, benchè aspramente combattuto, non ebbe poca parte nel preparare il terreno al sorgere delle grandi eresie cristologiche posteriori.

Nonostante le baldanzose speranze concepite in principio, i teodoziani romani non riuscirono ad affermarsi seriamente e si andarono sempre più isolando in una conventicola di aridi intellettuali; i fedeli della capitale, con quell'istinto infallibile che accompagna attraverso i secoli il laborioso progredire della società cristiana, avvertirono subito che, riducendo l'Incarnazione a una semplice abitazione della di-

vinità in Gesù, l'adozianismo minava alle basi l'intero edificio della soteriologia tradizionale. L'opposizione fu anzi tanto marcata che nuovi pensatori venuti dall'Anatolia pensarono di avvalersi della reazione popolare contro i teodoziani per introdurre di soppiatto una dottrina trinitaria che, se fosse stata accettata dalla Chiesa, avrebbe compromesso non meno dell'adozianismo i dati centrali della fede collettiva.

Il Monarchianismo sabelliano — Il libro dei *Philosophumena* ci ha permesso di fare una distinzione assai netta tra il Sabellianismo quale fu insegnato a Roma al principio del III secolo e l'errore dello stesso nome che si diffuse circa cinquant'anni più tardi in Egitto e nella Pentapoli, all'epoca di Dionigi d'Alessandria. Il primo, trapiantato come al solito sul suolo romano dall'Asia minore, non era neppure, a rigore, una vera eresia trinitaria, poichè si limitava a indagare le relazioni tra il Padre ed il Figlio trascurando completamente lo Spirito; mosso dal duplice desiderio di salvare l'unità divina e di mantenere allo stesso tempo la piena divinità del Cristo, annullava tra il Padre ed il Figlio ogni distinzione di persona, fino a dire che il Padre stesso aveva sofferto ed era stato crocifisso (*patripassianismo*). Il secondo, come ci è presentato nelle confutazioni degli scrittori posteriori del quarto secolo, introduceva in più nel sistema lo Spirito, parlando di un'unica monade divina rivelatasi successivamente come Padre, nell'antico Testamento, come Figlio, nel nuovo Testamento, e infine come

Spirito, santificatore delle anime redente; ma queste differenti manifestazioni di Dio non erano che tre aspetti, tre nomi, tre modalità transitorie ed equivalenti (*modalismo*). La dottrina di Sabellio aveva dunque subito una notevole evoluzione: con la teoria modalista si sfuggiva all'accusa di sostenere che il Padre aveva sofferto (1). Ma poichè entrambi i sistemi partivano dal presupposto di mettere in rilievo la divina *monarchia*, poterono agevolmente passare come l'opera di un solo fondatore.

Smirne fu la culla della nuova eresia; Noeto fu, tra il 180 e il 200, il caposcuola in oriente. Nel suo tentativo grandioso di ricollegare ogni deviazione dal retto sentiero tradizionale ad un ramo particolare della filosofia e della scienza profana, Ippolito presenta la teologia di Noeto come un semplice adattamento del *monismo* di Eraclito. Per quanto artificioso, il ravvicinamento costituisce una geniale mossa polemica; se infatti il tenebroso pensatore efesino s'era sforzato di sostenere l'identità dei contrari, il degenerare cristiano smirneo cercava di conciliare l'opposizione delle due persone divine (*Philosophumena*, IX, 7-10) (2). Padre e Figlio, creatore e creatura, invisibile e visibile, inconoscibile e conoscibile, eterno e mortale, non-generato e generato, Iddio accorda in se stesso in una mirabile sin-

(1) Non bisogna però dimenticare che, quando combattono il *modalismo sabelliano* del III secolo, Eusebio, Atanasio e Ilario hanno già di mira la teologia di Marcello d'Ancira.

(2) « *Duos unum volunt esse, ut idem pater et filius habeatur* », dice anche Tertulliano (*Adv. Praxeam*, 5).

tesi tutti i contrari. *Padre* in ragione della sua eternità, egli è allo stesso tempo *Figlio* in virtù della sua rivelazione nel tempo ; ma, per chi sappia comprendere, è sempre il Padre che è disceso nel seno della Vergine, che si è incarnato, è nato (cioè è nato a se stesso come Figlio), ha sofferto ed è morto per la redenzione umana.

L' introduzione dell' eresia di Noeto in Roma è ricollegata da Tertulliano a Prassea e da Ippolito a Epigono ; comunque sia andata la cosa (non è mancato chi ha voluto identificare in una sola persona i due misteriosi personaggi), è certo che i monarchiani trovarono subito in Roma un ambiente favorevole, persino tra gli alti membri del clero. Le testimonianze di Ippolito e di Tertulliano sono su questo punto concordi. Il fatto non deve stupire eccessivamente. Siamo agli inizi del pontificato di Zeffirino, in piena controversia adozianista : i fedeli dovevano guardare con simpatia a questi nuovi dottori che proclamavano così alta, fin troppo alta, la loro fede nella divinità del Cristo. I seguaci di Noeto si riunirono in un gruppo che andò rapidamente crescendo ; Cleomene ne fu il capo riconosciuto finchè non emerse la figura di *Sabellio*, che doveva lasciare il suo nome all' intero sistema. Con Sabellio lo sviluppo del movimento raggiunse il suo culmine ; ma incominciò anche a manifestarsi una decisa corrente di opposizione, rappresentata dai teologi romani fautori della scuola del Logos, che si concentrarono attorno alla figura eminente di Ippolito, il più grande se non il più noto scrittore precostantiniano dopo Origene.

Nella polemica che Ippolito ingaggiò risolutamente contro ogni forma, sia pure larvata, di monarchianismo, vanno ricercate le scaturigini prime di quell'atteggiamento che doveva portarlo, alla morte di Zeffirino e alla successione di papa Callisto (217-222), allo scisma dichiarato.

3.) — Nella storia del pensiero cristiano la memoria di Ippolito di Roma è accompagnata da una tradizione letteraria e agiografica eccezionalmente intricata. Dimenticato quasi subito dal mondo occidentale, al quale pure appartenne, e confuso con i più svariati personaggi dello stesso nome; meglio conosciuto in oriente, dove numerosi scrittori si valsero delle sue opere tramandandocene attraverso i secoli qualcosa di più di un semplice ricordo; soltanto in epoca recente si è un pochino diradata, di fronte all'indagine critica più agguerrita, la nebbia che sembrava dovesse tenere nascosta per sempre la sua enigmatica figura (1).

Della maggior parte delle sue opere — un elenco incompleto delle quali è inciso sui fianchi della cattedra della famosa statua riesumata nel 1551 nel cimitero della via Tiburtina — non ci resta che il titolo, sebbene il contingente degli scritti ippolitiani sia stato straordinariamente accresciuto dagli ultimi ritrovamenti. Alludiamo alla scoperta di forse l'intera seconda parte della « Confutazione di tutte

(1) Un ottimo riassunto della questione ha steso il D'ALÈS nell'introduzione alla sua monografia « *La Théologie de Saint Hippolyte* », Paris, 1906.

le eresie », in dieci libri (dei quali solo il primo ci era stato conservato tra gli scritti origeniani), nota sotto il nome improprio di *Philosophumena*; alla recente divulgazione del « Commento a Daniele », di gran parte della « Cronaca » e di altri importantissimi frammenti. Alla luce di queste e di altre opere, la cui attribuzione era sempre rimasta incerta e che la critica moderna con motivi plausibilissimi vuol restituire ad Ippolito, è oggi possibile tracciare nelle sue linee essenziali il profilo di questo autorevole rappresentante del Cristianesimo romano all' alba del terzo secolo.

Educato in seno a quel gruppo ellenistico della comunità che doveva presto vedere in lui il campione della fede tradizionale contro le nuove tendenze dei gruppi latinizzanti, Ippolito crebbe nella più assidua familiarità con le sacre scritture e nello studio appassionato dei grandi pensatori che avevano cercato di dare ai vitali problemi sollevati dalla predicazione evangelica un'adeguata soluzione. Discepolo di Ireneo e suo diretto continuatore nella lotta contro lo gnosticismo, il giovane ardente ed entusiasta, dedito alla sola conoscenza delle realtà ultraterrene, non nutrì mai profondo interesse per le discipline profane. A differenza dal suo contemporaneo Clemente alessandrino, i poeti, i filosofi, i saggi della Grecia lo lasciavano perfettamente freddo e indifferente; li ricorderà con spiccata antipatia e scriverà il suo maggior lavoro per scoprire nelle loro teorie la causa prima dei mali e delle aberrazioni che affliggevano la Chiesa. Una forte esperienza religiosa soffocava nel suo animo ogni emozione puramente

estetica e intellettuale e accentuava dinanzi ai suoi occhi l'insanabile contrasto tra la saggezza del mondo e la speranza cristiana; nel momento in cui il sincretismo batteva alle porte dell'impero, egli sentiva il bisogno di rivendicare alla Chiesa la sua assoluta originalità e la sua piena autonomia.

Questo suo atteggiamento si riflette subito nel campo dell'escatologia, dove Ippolito, divenuto prete della Chiesa romana, fece i suoi primi passi, rivelandosi anche in ciò buon seguace di Ireneo. Verso l'anno 200, quando i rigori di Settimio Severo non avevano ancora gettato l'allarme nella comunità, egli scrisse un lungo trattato per ricordare ai fedeli che le profezie ispirate assegnavano costantemente all'impero romano una netta funzione diabolica nell'economia degli eventi precursori della fine del mondo. Il quarto animale di Daniele e la bestia dell'Apocalisse, spaventose incarnazioni del male, simboleggiano in modo trasparente il fosco imperialismo di Roma: dilaniatore di popoli e blasfemo rinnegatore di Dio, il despota del Palatino è lo strumento predestinato di cui si servirà l'Anticristo per stabilire il suo regno di terrore sulla terra. Questa, riassunta in poche parole, l'idea che ispira dal principio alla fine il libro *Su Cristo e sull'Anticristo*; sicuro di dover turbare le coscienze di molti fratelli, Ippolito confessa di aver scritto con grande ansia e trepidazione.

Effettivamente non tutti dovevano essere disposti a seguire il focoso esegeta nella sua polemica antistale; non doveva essersi spento ancora il ricordo del regno di Commodo, sotto il quale la Chiesa

di Roma aveva goduto di una relativa tranquillità. Proprio dal precursore dell'Anticristo numerosi confessori romani erano stati liberati dalla deportazione nelle micidiali plaghe minerarie della Sardegna (1); tra essi vi era il futuro papa Callisto, il nemico personale di Ippolito. Sembrava che le più rosee speranze sulle direttive della politica religiosa imperiale potessero essere autorizzate. Ed ecco subito che, per la prima volta nella sua lunga ed agitata carriera, Ippolito si veniva a trovare in dissenso con una parte della comunità; nel *Commento a Daniele*, che segue a pochi anni di distanza il trattato sull'Anticristo, egli constata già con amarezza che il vero merito è esposto agli attacchi dell'invidia e dell'ignoranza.

Ad ogni modo l'editto di Settimio Severo contro il proselitismo cristiano (202) diede ragione alle vedute pessimistiche di Ippolito e la massa, improvvisamente illuminata dallo scoppiare della persecuzione sui reali propositi delle autorità, credeva addirittura già in opera il terribile dramma della fine. Senza indietreggiare di un passo dal suo atteggiamento precedente, Ippolito sente tuttavia il bisogno di calmare le apprensioni esagerate dei fedeli; e, come già Paolo nella seconda lettera ai Tessalonicesi, cerca di rassicurare i fratelli sulle circostanze e sul tempo della definitiva comparsa dell'Anticristo. Commentando in quattro libri le profezie di Daniele, egli

(1) Ciò era avvenuto sotto papa Vittore, per l'intromissione della famosa Marcia, amante di Commodo e catecumena cristiana. Cfr. *Philosophumena*, IX, 12.

riesce a stabilire, attraverso i calcoli più fantastici, che l' ora tremenda è ancora lontana di almeno tre secoli : solo alla fine del sesto millennio, che si è aperto con la dominazione persiana e si chiuderà con la rovina dell' impero romano, apparirà il seduttore, il figlio della perdizione, l' Anticristo in persona. Allora si inaugurerà il settimo millennio, e con esso avrà inizio il felice regno di Dio, il « sabbato » cosmico, l' era del riposo ; e i giusti trionferanno insieme col Cristo. Così la speranza chiliastica s' innesta sull' escatologia ippolitiana e ne costituisce il coronamento necessario. Ma, dopo la recente condanna del montanismo, doveva essere straordinariamente pericoloso professare in Roma idee millenaristiche ; ed ecco, nelle difficoltà che incontrò subito Ippolito, un nuovo motivo di dissenso. Nella reazione contro il montanismo, gli alogi e i teodoziani s' erano lasciati trascinare fino a respingere l' autenticità del *corpus* giovanneo ; e Ippolito prese una prima volta la penna, verso il 210, « *per il Vangelo di Giovanni e l' Apocalisse* ». Quando poi un teologo militante, un certo Caio, senza venir ripreso dall' autorità ecclesiastica romana, sostenne, in un vivacissimo trattato contro il montanista Proclo, che l' Apocalisse andava attribuita all' eretico Cerinto, lo sdegno del discepolo di Ireneo raggiunse il colmo. Senza esitare egli impugnò la penna una seconda volta in favore dell' escatologia tradizionale, affidata quasi per intero alle pagine vibranti e alle suggestive visioni del libro della speranza cristiana ; ma cercò di usare una maggiore circospezione nell' esprimere la sua fede. E dal *Commento a Daniele ai Capitoli contro*

Caio, come appare dagli importanti frammenti che ce ne sono stati conservati in siriano, il millenarismo di Ippolito subisce alcune attenuazioni: i mille anni diventano un semplice numero simbolico, che indica genericamente quel periodo glorioso e perfetto in cui il Cristo trionferà nella maestà della sua potenza con tutti i suoi martiri e l'intera creazione sarà trasformata in modo meraviglioso.

Attraverso tali controversie il prestigio del dottore romano andava continuamente aumentando; alla larghezza delle idee e alla sicurezza dell'erudizione teologico-scritturale, Ippolito doveva unire un rilevante fascino personale. Nel *Commento al Cantico dei Cantici* egli tradisce uno straordinario calore mistico, tale da poter facilmente commuovere le anime dei fedeli; e i suoi discorsi omiletici (sappiamo di una *Prosomelia de laude Domini Salvatoris* pronunciata alla presenza di Origene) dovevano scendere direttamente al cuore degli ascoltatori. Il gruppo ellenistico di Roma guardava a lui come a un maestro; e tale veramente apparve nella lotta che intraprese contro le dottrine monarchiane.

Il pensiero teologico di Ippolito si capisce soltanto se si tiene presente la sua irreducibile opposizione al patripassianismo locale. Due scritti ci danno l'espressione autentica della sua dottrina trinitaria: il frammento *Contro Noeto*, del primo decennio del terzo secolo, e gli ultimi due libri dei *Philosophumena*, posteriori di circa una trentina d'anni. Con tutta probabilità il primo scritto rappresenta la finale di un *Syntagma* (summa) contro tutte le eresie, oggi perduto, che confutava 32 eresie da Dositeo

a Noeto (1); il secondo, composto in pieno scisma, è il frutto della maturità di Ippolito e si rivela senza paragone più importante e completo.

Prima che tutte le cose venissero all' esistenza, scrive Ippolito, Dio era solo; ma pur essendo solo era molteplice, perchè mai privo di parola e di saggezza. In virtù del suo pensiero Iddio genera il *Logos*, cioè il suo ragionamento, la sua parola interiore; ma perchè questa parola, immanente in lui fin dall' eternità, possa rivelarsi come persona distinta, come Figlio, occorre l' opera della creazione e il mistero della incarnazione. Ed ecco la missione creatrice e redentrice del *Logos*, il quale, se esiste in Dio prima di tutti i tempi, non prende possesso della sua personalità come *Figlio* che a costo di una doppia generazione temporale, l' una divina e l' altra umana. Ippolito, accentuando così la cristologia degli apologisti, finiva col fare del Figlio un secondo Dio, in un certo senso subordinato al primo, e comprometteva l' eternità delle processioni divine. E' fatale del resto che ogni reazione eccessiva alla teologia monarchiana, nel suo aspetto patripassiano o modalistico, porti direttamente a forme più o meno lavate di *subordinazianismo*. Doveva aver buon gioco Callisto, quando rimproverava i seguaci di Ippolito come « diteisti ».

(1) Si è tentato di ricostruire il *Syntagma* attraverso un « *Adversus omnes haereses* » (falsamente attribuito a Tertulliano) che comprendeva egualmente l' esposizione di 32 sistemi ereticali da quello di Dositeo a quello di Prassea che può benissimo sostituire Noeto. Cfr. il D' ALÈS, *op. cit.*, al capitolo II.

Incoraggiati dall'atteggiamento passivo delle autorità ecclesiastiche, che non sembravano troppo disposte a seguire Ippolito nella sua polemica, i monarchiani, vigorosamente capeggiati da Cleomene e da Sabellio, andavano mettendo salde radici in Roma. Zeffirino, uomo pieno di senso pratico, trovava senza dubbio che non tutto era da disprezzare nelle teorie di quella scuola asiatica che metteva così efficacemente in luce l'unità assoluta di Dio. Ma più ancora di Zeffirino, che Ippolito ci descrive come un uomo ignorante, illetterato, inadatto al governo della Chiesa, avido di danaro e sempre disposto a lasciarsi corrompere, era Callisto che dirigeva tutti gli affari della comunità e che sembrava, con formule volutamente ambigue, incoraggiare il patripassianismo contro le tendenze teologiche del gruppo ippolitiano. Il libro IX dei *Philosophumena*, nel quale Callisto occupa il posto d'onore tra eretici del tipo di Noeto e di Alcibiade l'Elcazaita, ci presenta una biografia spesso contraddittoria e inverosimile di quest'umile schiavo che salirà nel 217 al soglio papale e gli attribuisce un sistema di attenuato monarchianismo già segnalato da Tertulliano come proprio di Prassea (1). Si tratterebbe di una forma di *com-patripassianismo*: pur essendovi nel Cristo due distinti elementi, l'uno visibile e umano (il Figlio) e l'al-

(1) In uno studio sui primi tre secoli* della Chiesa di Roma, HAGEMANN (*Die roemische Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Freiburg, 1864) ha sostenuto l'identificazione di Callisto con Prassea. Ma l'ardita ipotesi, ripresa poi dal KROYMANN (*Tertullian adversus Praxean*, Tübingen, 1907) urta contro troppe difficoltà.

tro invisibile e divino (il Padre), la personalità di Dio non si può sdoppiare e in conseguenza il Padre ha in un certo senso *patito insieme con* il Figlio. In realtà, appena asceso al pontificato, Callisto procurerà di tenersi lontano tanto da Sabellio quanto dalla scuola di Ippolito.

Tenuto in disparte da Zeffirino, Ippolito vedeva con crescente amarezza affermarsi l'influenza di Callisto, l'odiato abile rivale. La lotta continuò così a lungo, incerta e contenuta; ma quando i seguaci del teologo romano, alla morte del vecchio vescovo, nel 217 circa, videro il loro nemico alla testa della Chiesa e compresero che, pur avendo finalmente scomunicato Sabellio, il nuovo papa avrebbe fatto tutto il possibile per neutralizzare gli sforzi del loro maestro, attraversarono una violenta crisi dalla quale uscirono scismatici. Elessero vescovo per conto loro Ippolito e, forti del loro glorioso passato — dovevano essere in maggioranza i cristiani ellenistici della comunità — si proclamarono autentici eredi della tradizione apostolica: Callisto ai loro occhi era il semplice capo di una setta ereticale, i suoi aderenti non erano cristiani, ma callistiani. I provvedimenti disciplinari che il papa prese poco dopo la sua elezione, non fecero se non accentuare il dissidio e allontanare sempre di più l'eventualità di una conciliazione. La comunità scismatica si mantenne, benchè notevolmente ridotta di numero, sotto i successori di Callisto, Urbano e Ponziano; fu soltanto allora che Ippolito attese al suo grande lavoro, destinato a confutare tutte le eresie, ma rivolto in modo particolare contro Callisto e i suoi seguaci, confusi a

bella posta tra i peggiori eresiarchi. Dopo i *Philosophumena*, secondo l'opinione oggi prevalente, Ippolito scrisse ancora contro l'eresia adozianista di Artemone e si occupò di minute questioni storico-liturgiche; ma la sua figura entra nell'oscurità, per uscirne soltanto nel 235, all'epoca della persecuzione di Massimino. Come capo di un gruppo turbolento, l'antipapa non sfuggì all'attenzione della polizia romana e fu deportato in Sardegna al duro lavoro delle miniere, insieme con il papa Ponziano. Sappiamo che durante l'esilio Ponziano si dimise dalla sua carica; con tutta probabilità Ippolito avrà fatto lo stesso, e così lo scisma si sarà spento naturalmente. Non molto tempo dopo i due confessori morirono; i loro corpi furono portati simultaneamente a Roma e vennero sepoltilo stesso giorno (13 agosto), l'uno nel cimitero di Callisto, l'altro nel cimitero della via Tiburtina, che si chiamò d'allora in poi cimitero di sant'Ippolito. Dimenticando tutto il passato, la Chiesa associò i due martiri nello stesso culto.

4.) — La polemica penitenziale, sollevata dalle perentorie decisioni di papa Callisto in materia di disciplina, ebbe notevoli ripercussioni fuori della comunità di Roma, specialmente a Cartagine.

Già attraverso la testimonianza di Tertulliano, — che nel « *De pudicitia* » fustiga a sangue un alto personaggio ecclesiastico, accusato da lui di alto tradimento verso la morale cristiana, — si era parlato di un *editto* del pontefice romano a proposito della riconciliazione ecclesiastica dei fedeli caduti in

qualche grave peccato di impurità ; soltanto, il provvedimento veniva attribuito a papa Zeffirino. Ma la scoperta degli ultimi libri dei *Philosophumena*, e del libro IX specialmente, dove si parla di Callisto come di un eretico che per primo osa incoraggiare il vizio offrendo un perdono illimitato delle colpe, ha portato nuova luce nella questione. Proposta fin dal 1866 dal De Rossi, appoggiata nel 1878 da Harnack, l'ipotesi che vede nel « pontifex maximus » di Tertulliano lo stesso papa Callisto, riscuote oggi l'approvazione di quasi tutti gli storici ; e così l'*editto di Zeffirino* è diventato l'*editto di Callisto*. L'uso del termine *editto*, che appare soltanto in Tertulliano (1), non pregiudica affatto la natura reale dell'atto del pontefice : si trattasse di un provvedimento generale o di una semplice misura d'ordine interno, è certo che la decisione fu fissata per iscritto, o in greco o in latino, e potè così arrivare alle altre comunità, particolarmente a quelle africane.

Secondo Ippolito, Callisto non si limitò, come parrebbe dal solo libello di Tertulliano, ad ordinare che i colpevoli di adulterio e di fornicazione fossero riammessi nella comunità dopo aver fatto penitenza ; ma estese il suo perdono a tutti i peccati, attenuando in campi diversi la rigidezza dell'etica pubblica cristiana. Così egli riaccolse nelle file ortodosse i traviati dall'eresia ; permise che restassero nel clero diaconi, preti e vescovi che si erano sposati più d'una volta o che avevano preso moglie dopo la loro or-

(1) *De Pudicitia*, 1 : « Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium.... ».

dinazione; e autorizzò i matrimoni tra cristiani di diverso rango sociale, con le più deplorevoli conseguenze per la morale comune. Ma, a parte questi ultimi provvedimenti, suggeriti al Pontefice da una più benevola comprensione della natura umana (l'autorizzazione dei matrimoni misti doveva segnare un notevole progresso di fronte alle leggi restrittive e aristocratiche dei romani), l'accusa che è rivolta in modo esplicito da Ippolito e da Tertulliano a Calisto concerne l'applicazione della penitenza e la concessione del perdono ai rei di alcune colpe particolarmente gravi.

Secondo una teoria che può dirsi classica e che ha raccolto il consenso, fino a pochi anni fa unanime, dei più autorevoli critici sia di parte cattolica che di parte protestante, la disciplina penitenziale dovette svolgersi seguendo un piano regolare di progressivo addolcimento. La primitiva comunità cristiana considerava assolutamente « irremissibili » tre peccati capitali: l'*impurità*, nelle sue forme di adulterio e di fornicazione, l'*omicidio*, in tutte le accezioni della parola e l'*apostasìa*, strettamente associata all'idolatria. Solo nel corso del secondo secolo invalse la credenza che il colpevole, per quanto scomunicato, non dovesse ritenersi perduto per l'eternità; attraverso una vita di rigorosa riparazione era ancora possibile sperare dalla misericordia divina un perdono, inefficace tuttavia agli effetti della riconciliazione ecclesiastica. Finalmente, all'epoca di Calisto, una prima breccia fu aperta nell'edificio dell'antica severa disciplina con la riammissione degli impudichi — *moechi* — nella comunione dei fedeli:

ed ecco le proteste di Tertulliano e lo scisma di Ippolito. Trent'anni più tardi papa Cornelio fece un altro passo sulla via dell'indulgenza riconciliando gli apostati — *lapsi* — che avevano sacrificato agli idoli durante la persecuzione di Decio : e scoppiò lo scisma di Novaziano. In un'epoca imprecisabile, ma certo posteriore, l'omicidio fu cancellato dalla lista dei peccati irremissibili ; e così scomparve questa « riserva dei tre casi » di cui troviamo le ultime tracce nei canoni di Elvira, al principio del quarto secolo.

Contro questa teoria, che nel suo rigido schematismo urta veramente contro troppe difficoltà, è sceso in campo uno studioso cattolico di grande valore, il p. Ademaro D'Alès, che ha voluto riesaminare, in un poderoso volume sull'editto di Callisto, tutte le testimonianze addotte in favore dell'evoluzione penitenziale. Egli è giunto nella sua indagine a conclusioni diametralmente opposte. Non è vero che la Chiesa abbia negata, fino a Callisto, la riconciliazione a tre categorie di peccatori ; il *Pastore* di Erma e il *De Paenitentia* di Tertulliano (redatto quando il prete cartaginese non era ancora passato al montanismo) ci attestano invece il contrario. L'innovazione di Callisto, se pure si deve parlare di novità, dovette unicamente consistere nella prima grande applicazione regolare e su vasta scala di un diritto sempre riconosciuto alla Chiesa da tutti i veri fedeli.

Ma la tesi del D'Alès, per quanto sostenuta con rara dottrina e profonda conoscenza delle fonti, pecca per eccesso di stilizzazione e appare in ultima analisi ancora insufficiente. Che vi sia stata un'e-

voluzione nella prassi disciplinare dell'antica società cristiana è un fatto d'una evidenza indiscutibile: si tratta di vedere in che senso e fino a qual punto.

Proteso verso l'imminente venuta del Signore, il Cristianesimo delle origini non si era nemmeno posto il problema della *penitenza*: tale vocabolo, nel significato tecnico che acquistò più tardi, è addirittura estraneo al linguaggio neotestamentario (*μετάνοια* è tutt'altra cosa). Le opere luminose del cristiano sono l'automatico rivestimento della sua fede e della sua speranza; vaghe e terribili allusioni ad un peccato contro lo Spirito, che non sarà rimesso nè in questo nè nell'altro secolo (1), e ad un peccato che conduce direttamente alla morte (2), attestano il carattere eccezionale della disciplina morale nell'ambito delle prime comunità. Fede religiosa ed esperienza etica sono strettamente associate; salvezza e peccato sono termini che si escludono a vicenda. Di tre specifiche colpe irremissibili non si fa parola; ma non si concepisce neppure che un cristiano, dopo l'iniziazione battesimale, possa di nuovo indulgere agli istinti peccaminosi senza ricadere per sempre nel dominio tenebroso della morte.

Tuttavia non era questa una norma stabile e permanente, ma una semplice esigenza sentimentale; e di fronte al moltiplicarsi dei fedeli e allo spostarsi delle visuali escatologiche la severità iniziale doveva cedere il posto a una maggior condiscendenza. Ed

(1) *Mt.*, XII, 31-32. — Cfr. *Mc.*, III, 28-30; *Lc.*, XII, 10.

(2) 1^a *Giov.*, V, 16.

ecco il messaggio di Erma alla metà del secondo secolo. Il Signore, conoscendo la debolezza degli uomini e la multiforme astuzia del demonio, ha permesso che, per una sola volta dopo il battesimo, il peccatore possa usufruire della *penitenza*; esaurita anche questa possibilità, chi s'ostina nella colpa difficilmente raggiungerà la salvezza. E Tertulliano, che a più di cinquant'anni di distanza teorizza, in un trattato destinato ai catecumeni e ai neofiti, la stessa concezione con delle frasi straordinariamente affini (1), descrive poi in termini commoventi la professione pubblica delle colpe e l'umiliazione esteriore — l'ἑορτολογησις — che si esigeva dal penitente per la sua riammissione nella comunità. Dalla « seconda ed ultima chiamata » erano esclusi i colpevoli di impurità, omicidio, idolatria? Il « Pastore » e il « De paenitentia » non autorizzano a pensarlo; la triade degli *irremissibili* compare per la prima volta in uno scritto a netta ispirazione montanista dello stesso Tertulliano, il « De Pudicitia », nel quale la prassi disciplinare degli *psichici* (i cattolici) è combattuta alla luce di una nuova ecclesiologia carismatica e di un'ascesi raffinata. Ma nello stesso campo ortodosso una ventata di rigorismo dovette passare sulle comunità quando, all'alba del terzo secolo, l'editto di repressione promulgato da Settimio Severo diede un nuovo vigoroso impulso alle aspettative e alle speranze escatologiche. Si riprodusse, in un certo senso, la situazione delle origini: Ippo-

(1) Vedi il D'ALÈS, *L'édit de Calliste*, Paris, 1914 (p. 168 ss.).

lito, che non parla mai di tre peccati irremissibili, concepisce la Chiesa come « la società santa di coloro che vivono nella giustizia » (1), come la sublime, la divina istituzione chiamata alla meravigliosa funzione di generare incessantemente dal proprio cuore il Verbo santificatore delle anime (2). Ma di fronte a questa corrente, forte di una tradizione antichissima, si afferma la concezione più umana, più aderente alla realtà, impersonata in Callisto : la Chiesa è simile al campo dove il loglio cresce insieme al frumento, è come l'arca di Noè, dove hanno trovato ricetto tutte le specie di animali, puri ed impuri (3). E l'urto, implicito in questi presupposti, scoppiò violentissimo alla prima occasione, non appena Callisto, con l'esperienza che gli derivava dalla diuturna cura delle anime, volle mettere risolutamente in pratica le sue idee.

Un episodio dello stesso genere si verificò dopo la grande persecuzione di Decio.

5.) — Considerato ai suoi inizi come una varietà di giudaismo, il Cristianesimo potè muovere sicuro i primi passi all'ombra tutelatrice di una religione perfettamente lecita (4) e partecipare senza difficoltà a tutti quei privilegi che la legge garantiva alla professione religiosa giudaica. Ma il processo di differenziazione fu rapidissimo ; e quando la gio-

(1) *Commento a Daniele*, I, 17.

(2) *Su Cristo e sull' Anticristo*, 61.

(3) *Philosophumena*, IX, 12.

(4) TERTULLIANO, *Apolog.* XI.

vane Chiesa, respinta dalla Sinagoga, si venne a trovare nella situazione, inconcepibile secondo il diritto romano, di una religione senza una base nazionale, i cristiani immediatamente si videro fuori della legge. Essi pretendevano, sì, di essere il *vero Israele*, e quindi gli eredi legittimi di tutti i privilegi accordati alla nazione ebraica; ma tale teoria, che costituisce il motivo centrale delle apologie rivolte durante tutto il secondo secolo agli imperatori e al popolo romano, non poteva davvero convincere le menti fredde e positive dei latini. Condannati dalla legge, i cristiani furono obbligati ad organizzarsi in associazioni segrete, sotto gli occhi sospettosi della polizia; ma il mistero di cui dovettero circondare le loro riunioni, più ancora che la diffidenza dei poteri costituiti destò l'anonima e cupa ostilità della folla. Furono messe in circolazione le più mostruose accuse, che tradiscono nella loro stessa natura la loro provenienza, « perchè solamente la folla suole intravedere aberrazioni e vergogne in seno alle minoranze che, sotto la minaccia perenne della persecuzione, devono procedere caute nella esplicazione del loro programma e nella formulazione della loro fede » (1). Di fronte alle rabbiose richieste dell'odio popolare, le autorità locali, armate dell'indeterminato diritto della coercizione, intervennero con i supplizi e le torture. Ma, secondo il motto di Tertulliano, il sangue dei martiri fu seme di cristiani; l'odiata religione uscì rafforzata

(1) E. BUONAIUTI, *Il Cristianesimo primitivo e la politica imperiale romana*, Roma, 1914.

dalla prova e cominciò ad impensierire i poteri centrali, che erano rimasti fino allora estranei alla repressione. A prescindere infatti dall' oscuro episodio di Nerone, l' intervento imperiale fino alla fine del secondo secolo è piuttosto diretto a frenare gli impulsi della moltitudine e le denunce degli spioni: la lettera di Traiano a Plinio, il rescritto di Adriano a Minucio Fundano, i provvedimenti di Marco Aurelio, obbediscono tutti a tale ispirazione.

Al principio del terzo secolo invece, di fronte all' invadente proselitismo cristiano, gli imperatori assumono direttamente l' iniziativa della persecuzione: con l' editto di Settimio Severo, che proibisce nel 202 la conversione al Cristianesimo, si inaugura la nuova fase del regime persecutorio. Ma, qualunque la società cristiana si trovasse colpita nella sua forma più vitale — al *fiunt, non nascuntur christiani* di Tertulliano, veniva a rispondere il *fieri vetuit* dello Stato (1) — era implicito nel provvedimento di Settimio Severo un certo riconoscimento della Chiesa, quale almeno si trovava allora costituita. Fu soltanto Decio che, alla metà del terzo secolo, concepì freddamente un vasto piano di sistematica repressione, ordinando a tutti i sudditi dell' impero di attestare l' adesione alla religione dello Stato.

L' editto va riportato agli inizi dell' anno 250: non ne possediamo più il testo, ma è facile conoscere le disposizioni attraverso i dettagli che ci

(1) Cfr. COSTA, *Religione e politica nell' impero romano*, Torino, 1923.

sono pervenuti sulla sua esecuzione. In un giorno stabilito, in tutta la distesa dell'impero, i cittadini la cui religiosità pareva dubbia furono convocati dinanzi ad apposite commissioni perchè prestassero omaggio agli dei. Si procedeva per appello nominale. Ciascuno doveva offrire una vittima o almeno bruciare sull'altare qualche grano d'incenso e fare una libazione; quindi aveva luogo un banchetto sacro, al quale tutti i presenti dovevano partecipare assaggiando il vino e le carni consacrate agli idoli. Finita la cerimonia veniva rilasciato un *certificato* di sottomissione all'editto; ai ribelli esilio, tortura o morte.

La Chiesa non era preparata a sostenere questa prova: dopo i rigori di Settimio Severo, dopo la breve parentesi della persecuzione di Massimino (235-238), i fedeli s'erano abituati ad una esistenza calma e regolare ed avevano dimenticato la disciplina dei giorni eroici. L'editto di Decio ebbe l'effetto di un colpo di fulmine e passò come un uragano: il numero degli apostati fu immenso. Si ebbero, è vero, episodi di coraggiosa resistenza; ma la massa tenne una condotta deplorevole. Tra il clero e tra i laici corse quasi una gara di viltà; i più cedettero, molti diedero affannosamente la caccia al titolo di comprovata lealtà, non pochi, senza essere chiamati, si presentarono spontaneamente dinanzi alle commissioni incaricate di rilasciare il certificato (*libellum*). La persecuzione infierì per tutto il 250; tuttavia, così a Roma come altrove, le comunità trovarono il modo di dissimulare la loro esistenza e i cristiani, per quanto ridotti di numero,

continuarono a riunirsi sotto il regime del terrore. Ed era appena passata la bufera, ancora non tutti i vescovi che erano fuggiti per sottrarsi alle ricerche della polizia avevano fatto ritorno alle loro sedi e quelli che erano morti con la palma del martirio ancora non erano stati sostituiti, che già un serio problema si presentava alla Chiesa: cosa fare di tutti quegli apostati, ed erano migliaia, che aveva ceduto per debolezza ed ora, in preda ai rimorsi, chiedevano di essere riammessi nella comunione dei fratelli? I *lapsi* (coloro cioè che erano caduti nella colpa), respinti dal collegio dei presbiteri, che governava durante l'assenza del vescovo, trovarono un aiuto disperato nell'intervento di alcuni confessori, che si credevano autorizzati dal grande prestigio che godevano presso le comunità (« confessore » è colui che ha proclamato la propria fede ed ha potuto sopravvivere alle sofferenze patite) a riconciliare con la Chiesa tutti coloro che avessero fatto appello alla loro intercessione. Attratte dalla prospettiva di sfuggire così alle severe leggi della penitenza, schiere di *lapsi* ricorsero ai confessori per ottenere lettere d'indulgenza che garantissero loro il perdono: tali lettere, redatte spesso in forma insolente, intimavano ai presbiteri di riaccogliere senz'altro nella comunità il colpevole d'apostasia possessore di un biglietto d'intercessione. Le autorità vescovili, appena ne furono in grado, posero fine all'indecente gazzarra che aveva assunto qua e là l'aspetto di un losco commercio; ma non credettero opportuno sanzionare la severità dei presbiteri a proposito del trattamento di quei *lapsi* che fossero veramente pentiti. Fatta una

distinzione tra coloro che si erano limitati a corrompere i magistrati per strappare il certificato d'apostasia (*libellatici*) e coloro che avevano pubblicamente sacrificato e bruciato l'incenso (*sacrificati* e *thurificati*), i primi vennero assolti, agli altri fu imposta una penitenza più o meno rigorosa secondo la maggiore o minore gravità della colpa.

Il trionfo di tali disposizioni è dovuto quasi per intero all'opera equilibrata del vescovo di Cartagine, il grande Cipriano; la Chiesa di Roma accettò la soluzione proposta dai confratelli dell'Africa.

Ma una siffatta maniera di risolvere la questione, mentre dispiacque ai confessori, urtati nel loro amor proprio, provocò le recriminazioni di quanti continuavano a vedere nella Chiesa non già un'istituzione aperta indifferentemente a tutti, ma una società di santi e di perfetti; e scoppiò in Roma, facilitato da altri dissensi d'indole locale, lo scisma di Novaziano.

Novaziano è il primo vero scrittore latino della Chiesa romana; oltre il *De Trinitate* e il *De cibis iudaicis*, la critica moderna tende a restituire a lui gran parte dei trattatelli che ci sono stati conservati tra le opere spurie di S. Cipriano (quali il *De laude martyrii*, il *De spectaculis*, il *De bono pudicitiae*, il *De idolorum vanitate* e forse altri ancora). Uomo di vasta cultura e di profonda erudizione teologica, egli riuscì a organizzare in un tutto omogeneo quanto d'incerto e di frammentario vi era ancora nella speculazione dei dottori che lo avevano preceduto. Il *Liber de Trinitate* è allo stesso tempo il primo trattato sistematico intorno al problema

trinitario e il più antico monumento della teologia latina. E' vero che anche Novaziano, alla luce dell'ortodossia nicena, non appare del tutto irreprensibile — diretto continuatore di Ippolito, egli rivela, per esempio, tracce di un subordinazionismo spiccato — ; ma il linguaggio è in lui molto più preciso e assai meno difettoso. Lo stesso schema dell'opera, la dilucidazione cioè e il commento dei tre principali articoli del simbolo («io credo in Dio Padre onnipotente.... e in Gesù Cristo suo figliuolo unico.... e nello Spirito Santo »), tradisce la sicura padronanza dell'argomento.

Novaziano fu chiamato a far parte del corpo presbiteriale romano da un pontefice, presumibilmente Fabiano, nonostante le proteste dell'alto clero, che doveva nutrire poca simpatia per chi si professava aperto ammiratore delle dottrine di un «santo» troppo pericoloso quale Ippolito. Sulla validità della sua ordinazione si elevarono più tardi forti dubbi; si ricorderà al momento opportuno ch'egli aveva ricevuto solo il battesimo *clinico* (cioè il semplice battesimo per infusione o aspersione conferito ai malati mentre si trovano ancora in letto) e che tale precedente costituiva dal punto di vista canonico un valido ostacolo al raggiungimento della dignità sacerdotale. Comunque, Novaziano acquistò subito un ascendente notevole nella comunità; doveva essere un oratore di grande efficacia, dal momento che gli stessi suoi nemici erano costretti a riconoscere la sua eloquenza. La persecuzione di Decio avendo avuto come prima conseguenza il martirio e la morte del santo papa Fabiano (20 gennaio 250),

i presbiteri romani assunsero la direzione della Chiesa: e tra essi Novaziano appare costantemente al primo posto. Le lettere inviate dal clero e dai fedeli di Roma al vescovo Cipriano, sono redatte da lui; e nel modo di trattare la questione dei *lapsi* s'intravede già il rigorismo del futuro ribelle. Non sembra tuttavia che Novaziano durante il periodo della persecuzione abbia dimostrato un eccezionale coraggio; è certo che riuscì a non presentarsi dinanzi alle commissioni istituite dall' editto imperiale. Agli occhi dei fedeli egli doveva ormai apparire come il più probabile successore di papa Fabiano: ce lo dimostra il fatto che il gruppo scismatico cartaginese, implacabilmente ostile a Cipriano, pensò di inviare a Roma un emissario che influisse su di lui. E le stesse oscure voci che circolarono più tardi — si parlava di un tremendo giuramento col quale Novaziano si sarebbe impegnato a non diventare mai vescovo — provano, se non altro, che una parte della comunità aveva posto su di lui le sue speranze. E infatti, quando dopo più di un anno di vacanza, la sede di Roma poté riavere il suo vescovo — siamo nel marzo 251 — e risultò eletto a grande maggioranza il presbitero Cornelio, i sostenitori di Novaziano si separarono dalla comunità e a pochi giorni di distanza proclamarono antipapa il loro maestro. Si era già manifestato il dissidio a proposito della riconciliazione dei *lapsi*? E' probabile, benchè non si tratti ancora di eresia, ma soltanto di scisma. Cipriano, Dionigi d' Alessandria, e altri insigni personaggi, riconobbero Cornelio; Novaziano non cedette e organizzò la sua Chiesa, non soltanto in Roma, ma in quasi

tutto l'occidente e in molte città dell'oriente.

Ormai egli manifestava apertamente il suo pensiero: riteneva l'*apostasia* un peccato irremissibile, a proposito del quale la Chiesa non era autorizzata a concedere il perdono. L'impossibilità evidente di sottoscrivere più a lungo all'articolo del simbolo e all'interrogazione rivolta ai battezzandi («credete voi alla remissione dei peccati.... attraverso la Chiesa santa?»), gettò, come osserva Cipriano, il marchio dell'eresia sul partito dei rigoristi. Alla fine del 251 un concilio di sessanta vescovi dell'Italia peninsulare e insulare scomunicava solennemente Novaziano; Cornelio poteva inviare alle principali Chiese l'ordine di non riconoscere più come veri cristiani i seguaci dell'antipapa romano. Tuttavia i *catari* (puri), come vennero detti più tardi, riuscirono a reclutare ovunque aderenti, e si costituirono in comunità che sopravvissero per oltre due secoli.

6.) — Nei primi mesi del 255 il vescovo di Cartagine, Cipriano, riceveva una lettera di un certo Magno che gli poneva questa questione: «Tra gli altri eretici ve ne sono alcuni che vengono a noi da Novaziano, dopo aver ricevuto il suo battesimo profano; occorre *ribattezzarli* e santificarli nella Chiesa universale, attraverso il battesimo legittimo, autentico, unico, della Chiesa?». Da questa frase stava per scaturire il nuovo dissidio che turbò, durante almeno due anni, il mondo cristiano.

Due usi erano in vigore, alla metà del terzo secolo, a proposito degli eretici che avevano già ricevuto il battesimo nella loro setta e che domandavano

di poter rientrare nella Chiesa. Una tradizione antichissima, rappresentata specialmente dalle comunità africane, considerava tale battesimo assolutamente nullo ed inefficace e sosteneva che fosse necessario reiterarlo; un'altra tradizione, rappresentata dalla Chiesa di Roma, si limitava a riconciliare gli eretici con l'imposizione delle mani e con l'applicazione di una determinata penitenza, senza ritenere indispensabile un secondo battesimo.

Sicuro della sua dottrina, Cipriano rispose a Magno che tutti, eretici e scismatici, non avevano alcun diritto e alcun potere, e che il battesimo da essi amministrato non poteva quindi esser valido. Tale decisione fu ratificata nella primavera del 256 da un concilio di 71 vescovi; e ne fu avvertito ufficialmente papa Stefano, che rappresentava la corrente avversa al secondo battesimo. Ma la risposta del vescovo di Roma fu categorica: l'uso romano è giusto e va osservato da tutti; le Chiese che non si assoggetteranno verranno scomunicate. Cipriano non si aspettava una replica di questo genere: tuttavia non si perdette d'animo e organizzò la resistenza. Egli pensava che fosse possibile mantenere un uso diverso, senza uscire per questo dalla comunione ecclesiastica; e in un grande concilio africano, il 1° settembre 256, ebbe da 87 vescovi, all'unanimità, l'approvazione per il suo atteggiamento. Sollecitato da lui, Firmiliano, vescovo di Cesarea di Cappadocia, scrisse a Stefano per testimoniargli che le Chiese dell'Asia erano d'accordo con quelle dell'Africa; anzi in questa lettera il papa era trattato da eretico. Non si può stabilire con certezza se papa

Stefano abbia mantenuto le sue minacce e scomunicato i suoi oppositori; certo è che il dissidio non ebbe gravi conseguenze e durò poco, grazie forse alla persecuzione di Valeriano e alla morte improvvisa del papa (257). Il suo successore Sisto II, pur mantenendo l'uso della sua Chiesa, non credette necessario costringere gli altri vescovi ad accettarlo e visse in pace con Cipriano. Dello stesso parere fu il vescovo Dionigi di Alessandria, che, d'accordo in sostanza con la tradizione romana, non riteneva opportuno trascurare il parere opposto, sanzionato da concili così importanti, e separare violentemente metà della Chiesa cattolica dall'altra metà per un semplice dettaglio di disciplina.

In realtà non era un semplice dettaglio e non si trattava soltanto di disciplina. Preoccupandosi di stabilire l'unità nella pratica battesimale della Chiesa, papa Stefano rivelava una percezione più netta degli orientamenti e delle esigenze della fede collettiva.

A un secolo e mezzo di distanza la polemica si riaccendeva, quasi negli stessi termini, nell'Africa: e, di fronte a S. Agostino, i Donatisti potevano sollevare il precedente di S. Cipriano. Allora apparve ben chiaro quanto fosse fondamentale per l'edificio cattolico la teoria della validità di un battesimo amministrato da qualsiasi sacerdote, anche indegno per eresia o scostumatezza, purchè regolarmente investito del suo ministero. « Amministrato da Pietro o da Giuda, il battesimo è il battesimo di Cristo »: così suona l'assioma agostiniano, rimasto famoso nella tradizione teologica. La prassi ancora in uso al tempo di Cipriano era or-

mai apertamente riprovata; e da un padre africano il cattolicesimo raccoglieva la più solenne giustificazione della virtù dei sacramenti *ex opere operato*.

BIBLIOGRAFIA

1.) — Sulla storia della Chiesa di Roma durante i primi tre secoli, oltre le grandi opere di carattere più generale (DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, 5^a ed., Paris, 1912 — HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, tradotta in italiano dal Marucchi, 1906 — HERGENROETHER, *Storia universale della Chiesa*, 4^a ed., rifusa da F. P. Kirsch, traduzione italiana di E. Rosa, 1907-1911, in 7 voll., con amplissima bibliografia, ricordiamo la fondamentale opera di HAGEMANN, *Die römische Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Freiburg, 1864, in 3 voll., che è ancora la migliore che noi possediamo. Sulla testimonianza di S. Ireneo a proposito della « principalitas » romana nel II secolo, cfr. J. CHAPMAN, *Le témoignage de St. Irénée en faveur de la primauté romaine* (in « *Revue Benedictine* », 1895) e L. SALVATORELLI, in un articolo pubblicato nella « *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* », 1910. — Vedi inoltre J. TURMEL, *Histoire du dogme de la Papauté*, e P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris, 1909.

Curioso ed interessante il libro del BUNSEN, *Hippolytus and his age, or the beginnings and prospects christianity*, London, 1854, che tesse la storia delle sette prime generazioni cristiane da S. Pietro ad Origene.

Sulle origini della Chiesa latina in Roma gettano viva luce gli studi recenti del LA PIANA, *Il problema della Chiesa latina in Roma* e *La successione episcopale in Roma e gli albori del primato* (Roma, 1922), che fanno parte di

una maggiore opera d'imminente pubblicazione. Le idee del La Piana, che si sofferma particolarmente sulla vita dei gruppi etnici in seno alla comunità di Roma, son destinate a portare una vera rivoluzione nel campo di queste indagini.

2.) — Le controversie trinitarie e cristologiche del III secolo sono studiate in tutti i manuali di storia dei dogmi. Ricordiamo il LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4^a ed., 1906; il TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, 1^o vol., 8^a ed., 1915; il SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1^o vol., 3^a ed., 1908; e la vasta opera di A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1^o vol., 4^a ed., 1909.

Per le fonti speciali delle polemiche teologiche agli inizi del III secolo, si vedano gli articoli *Adoptianismus* e *Monarchianismus* (e gli equivalenti, come *Patripassianismus*, *Sabellianismus* ecc.) nella grande « *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* » pubblicata da A. HAUCK, Leipzig, 1896 ss. Cfr. inoltre l'opera citata del HAGEMANN e l'anonima serie di articoli comparsa in « *Der Katholik* » nel 1905, col titolo: « *Der Monarchianismus und die römische Kirche im dritten Jahrhundert* ». — Vedi anche E. ROLFFS, *Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes* (in « *Texte und Untersuchungen* », XII, 4, 1895, p. 133). Di adozianismo e di monarchianismo si occupano naturalmente tutti gli autori di scritti intorno ad Ippolito.

3.) — Delle opere complete di Ippolito va curando l'edizione critica l'Accademia prussiana delle Scienze, nella sua grande collezione di antica patrologia greca (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*). E' uscito nel 1897 un primo volume a cura del BONWETSCH e dell'ACHELIS, *Hippolytus Werke, Erster Band, Exegetische und homiletische Schriften*, Leipzig, 1897 e un terzo, a cura del WENDLAND, contenente i « *Philosophumena* », ha visto la luce nel 1916, dopo la morte del Wendland stesso: *Hip-*

polytus Werke, Dritte Band, Refutatio omnium haeresium, Leipzig, 1916. In attesa che l'edizione diventi completa, bisogna consultare le edizioni parziali del BONWETSCH, dell'ACHELIS, del BAUER e di HOLL, che comprendono una serie di volumi nei « *Texte und Untersuchungen (Neue Folge)* » dal 1897 al 1905; è qui che sono state pubblicate le opere ippolitiane recentemente scoperte. Dello scritto più importante, i *Philosophumena*, ricordiamo la prima edizione del MILLER, del 1851, che va ancora sotto il nome di Origene, e la seconda di DUNCKER e SCHNEIDEWIN, del 1859, con la versione latina accanto.

L'opera più importante apparsa sino ad oggi intorno ad Ippolito è senza dubbio quella del D' ALÈS, *La théologie de Saint Hippolyte*, Paris, 1906. — Spighiamo nell'abbondantissima bibliografia ippolitiana: DOELLINGER, *Hippolytus und Kallistus*, Regensburg, 1853; STAEHELIN, *Die gnostischen Quellen Hippolyts* ecc. (*Texte und Untersuchungen*, VI, 3, 1890); LIGHTFOOT, *Hippolytus of Portus* (in *The Apostolic Fathers*, part. I, *S. Clement of Rome*, vol. 2, London, 1890); FICKER, *Studien zu Hippolytsfrage*, Leipzig, 1893; ATZBERGER, *Geschichte der christlichen Eschatologie*, Freiburg, 1896 e BOUSSET, *Der Antikrist*, Göttingen, 1895; NEUMANN, *Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt*, Leipzig, 1902; e l'articolo *Hippolytus* del BONWETSCH nell'enciclopedia dell'Hauck, 1900. Antiche, ma sempre interessanti le opere del BUNSEN, *Hippolytus and his age*, London, 1854; WORDSWORTH, *St. Hippolytus and the church of Rome in the early part of the third century*, 1855 (2ª ed., London, 1880); e VOLKMAR, *Die quellen der Ketzergeschichte I. Hippolyt*, Züsch, 1855. E' superfluo ricordare le *Storie* del BARDENHEWER e di HARNACK.

4.) — Sulle questioni sollevate dall'editto di Callisto e in particolare sulla polemica penitenziale, possediamo oggi numerosissime opere. Citiamo i lavori di E. PREUSCHEN,

Tertullians Schriften De Paenitentia und De Pudicitia mit Rücksicht auf Bussdisziplin untersucht, Giessen, 1890; FR. X. FUNK, *Das Indulgenzedeikt des Papstes Kallistus* (in *Quartalschr.*, vol. 88, 1906); P. BATIFFOL, *Etudes d'Histoire et de Théologie positive*, 3^a ed., Paris, 1906 e *L'édit de Calliste, d'après une controverse récente* (in « *Bullet. de Littér. ecclés.* », 1906); E. VACANDARD, *Tertullien et les trois péchés irrémis-sibles* (in « *Revue du Cl. français* », 1907). In seguito alla pubblicazione di ESSER, *Die Busschriften Tertullians... und das Indulgenzedeikt des Papstes Callistus*, Bonn, 1905, il p. ADEMARIO D'ALÈS iniziava una vigorosa offensiva contro la tesi evoluzionista nella storia della disciplina penitenziale, che trovava la sua risoluzione in un volume di quasi 500 pp. su *L'édit de Calliste*, Paris, 1914, al quale rimandiamo per una bibliografia più completa sull'argomento.

Il tentativo di E. ROLFS di ricostruire il testo latino dell'editto di Callisto attraverso il *De Pudicitia* di Tertulliano, può considerarsi fallito (*Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Callist, Kritisch untersucht und rekonstruiert*, Leipzig, 1893). Cfr. BARDENHEWER, *Geschichte ecc.*, vol. II, (2^a ed., Freiburg, 1914, p. 636).

5.) — Sulle persecuzioni vedi P. ALLARD, *Histoire des Persecutions*, Paris, 1885-1895, 6 voll.; *Dix leçons sur le martyre*, Paris, 1906; A. LINSENMAYER, *Die bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat, bis zum Tode des Kaisers Julian*, München, 1905; U. FRACASSINI, *L'Impero e il Cristianesimo da Nerone a Costantino*, Perugia, 1913; A. MANARESI, *Chiesa e Stato nei primi secoli del Cristianesimo*, Milano, 1914; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'intolérance religieuse et la politique*, Paris, 1911; G. COSTA, *Religione e politica nell'impero romano*, Torino, 1923. — Profondamente suggestive, le due conferenze di E. BUONAIUTI, *Il Cristianesimo primitivo e la politica imperiale romana*: I. I fatti; II. Le ragioni (pubblicate prima nel 1913 e poi nei « *Saggi*

sul *Cristianesimo primitivo*», Città di Castello, 1923), rappresentano quanto di più geniale sia mai stato scritto sull'argomento.

Sulla persecuzione di Decio e sulla questione dei lapsi, cfr. J. GREGG, *The Decian Persecution*, London, 1897; L. CHABALIER, *Les Lapsi dans l'Eglise d'Afrique au temps de saint Cyprien*, Lyon, 1904; C. GÖTZ, *Die Busslehre Cyprians*, Königsberg, 1895; K. MÜLLER, *Die Bussinstitution in Karthago unter Cyprian* (in *Zeitschr. für Kircheng.* XVI, 1895-1896); R. P. STUFLER, *Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung* (in *Zeitschr. für kathol. Theol.*, t. XXXI, 1907); e alcuni notevolissimi capitoli nelle già citate opere del BATIFFOL (*Etudes d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1904) e del D' ALÈS (*L'édit de Calliste*, Paris, 1914). Vedi anche l'articolo *Lapsi* di HARNACK nell'enciclopedia dell'Hauck.

Il «*Liber de Trinitate*» del prete romano Novaziano è edito (nella collezione «*Cambridge Patristic Texts*») da W. YORKE FAUSSET, *Novatian's Treatise on the Trinity*, Cambridge, 1909, con un'ampia e buona introduzione. Dell'altra opera sicuramente genuina di Novaziano, il «*De cibis iudaicis*», abbiamo una discreta edizione a cura del LANDGRAF e del WEYMAN (nell'*Archiv. für lat. Lexikogr. und Grammatik*, XI, 1898-1900, pp. 221 ss.) Della ricostruzione del corpus novaziano si è occupato il FAUSSET nell'introduzione dell'opera citata. Due lettere autentiche di Novaziano sono nell'epistolario di Cipriano (ed. di Vienna, lett. 30^a e 36^a).

Tutte le storie dei Dogmi parlano diffusamente di Novaziano e della sua dottrina teologico-disciplinare. Ricordiamo il lavoro del JORDAN, *Die Theologie der neunten Predigten Novatians. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Leipzig, 1902; e quello del D' ALÈS, *La théologie de Novatien*, 1906. — Cfr. la sobria esposizione del CHAPMAN, *Novatian*,

(nella « *Catholic Enciclopædia* ») e l'ampio articolo, quasi una monografia, di HARNACK, *Novatian* (nell' *Enciclopedia* dell' Hauck).

6.) — Le fonti per la controversia battesimale (lettere di Cipriano e di Firmiliano; trattato *De rebaptismate* di un vescovo africano partigiano di papa Stefano) sono pubblicate nell'ed. viennese degli scritti ciprianei. Ricordiamo come opere generali tutte quelle che si occupano di S. Cipriano; più particolarmente H. GRISAR, *Cyprians « Oppositionskoncil » gegen Papst Stephan* (in « *Zeitschr. f. Kath. Theol.* », V, 1881); HOENSBROECH, *Zur Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe* (in « *Zeitschr. f. k. Th.* », 1891); ERNST, *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian*, Freiburg, 1901. — Vedi inoltre A. D'ALÈS, *La question baptismale au temps de S. Cyprien*, 1907.

Cfr. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, 2° vol., e L. DUCHESNE, *Les Eglises séparées*, Paris, 1896, pp. 145 e seguenti.

GLI SCRITTORI AFRICANI

SOMMARIO: 1.) L' Africa cristiana. — 2.) Tertulliano. —
3.) L' « Ottavio » di Minucio Felice. — 4.) L' episcopato
di S. Cipriano.

1.) — Il 17 luglio 180, durante il primo anno del regno di Commodo, il proconsole d' Africa Veggellio Saturnino fece comparire dinanzi al suo tribunale, in Cartagine, un gruppo di dodici cristiani della piccola città di *Scillium*. Fu rivolto loro l' invito perentorio di far ritorno alla religione dei romani: essi opposero, per bocca del loro capo Sperato, un netto rifiuto. Si volle conceder loro un certo periodo di tempo perchè potessero riflettere sulle gravi conseguenze a cui andavano incontro: essi replicarono che, « in una causa tanto giusta, la proroga offerta poteva considerarsi sin d' allora scaduta ». Vennero presi in parola e furono immediatamente decapitati.

Con questo drammatico episodio il Cristianesimo africano fa la sua apparizione nella storia; e con

gli *atti* che registrano il fulgido eroismo dei martiri scillitani ha inizio la letteratura latina cristiana.

Le origini delle comunità africane, che alla fine del secondo secolo appaiono già saldamente organizzate, sono ravvolte nell'oscurità. Sembra che la propaganda del Vangelo abbia raggiunto la provincia d'Africa direttamente dall'oriente, attraverso la colonia giudaica cartaginese, ch'era in continue relazioni commerciali con i porti della Siria e dell'Egitto. Recenti scoperte archeologiche hanno portato alla luce un antico cimitero di ebrei a Gamarta presso Cartagine; ora, il fatto che tra queste tombe ve ne siano alcune cristiane, facilmente riconoscibili ai simboli dell'ancora e della colomba, non può lasciar dubbio sulla originaria convivenza pacifica dei seguaci del Cristo e dei membri della Sinagoga. Non sappiamo nulla intorno alle vicende interne che dovettero accompagnare il progressivo differenziarsi delle due professioni religiose; certo ai tempi di Tertulliano gli ebrei erano i peggiori nemici della Chiesa e cercavano con ogni mezzo di aizzare contro i cristiani l'odio della folla.

A differenza di quasi tutte le altre comunità, reclutate in massima parte tra gli ambienti ellenistici ed obbligate in conseguenza ad usare il greco nella liturgia e nella letteratura, le comunità dell'Africa romana adottarono quasi subito il latino come lingua ufficiale. E si può valutare d'un tratto l'importanza dell'Africa nella storia religiosa dell'occidente, se si pensa che proprio da essa ha avuto origine la prima traduzione latina della Bibbia; che in essa hanno risuonato per la prima volta in latino

quei canti e quegli inni, ricavati dalle pagine ispirate della Scrittura, che l'intero Cristianesimo cattolico doveva incorporare nel proprio patrimonio liturgico; che da essa dovevano venirci « i primi rappresentanti di una serie di scrittori, per merito dei quali, attraverso la lingua, è stata tramandata al mondo cristiano l'eredità spirituale di Roma » (1).

Ma la Chiesa africana ha trasmesso qualcosa di più che non una semplice eredità linguistica e letteraria al Cristianesimo romano: tutto induce a credere che ad essa spetti la parte principale nella fissazione del canone biblico. Gli apocrifi hanno avuto così scarsa fortuna nelle comunità dell'Africa, che un insigne storico del Cristianesimo, Ernesto Buonaiuti, ha potuto stabilire nell'assenza o nella parziale presenza di citazioni di testi apocrifi, un valido criterio per riconoscere la possibilità di una provenienza africana in quegli scritti che la critica moderna sta risuscitando dai silenzi delle vecchie biblioteche monastiche (2). E, con tutta probabilità, molto ancora deve all'Africa il Cristianesimo, nelle sue espressioni di vita liturgica e devozionale: per restare nei limiti del terzo secolo, le famose agapi funerarie e forse lo stesso culto dei martiri. Del resto, le relazioni tra la Chiesa di Roma e la Chiesa d'Africa erano strettissime: il

(1) E. BUONAIUTI, *Il Cristianesimo nell'Africa romana*, Roma, 1915 (« Saggi sul Cristianesimo primitivo », Città di Castello, 1923, pag. 370).

(2) ERNESTO BUONAIUTI, *Gli apocrifi nella primitiva chiesa africana* (« Saggi sul Crist. primitivo », p. 99).

gruppo africano della capitale alla fine del secondo secolo aveva acquistato un tale ascendente, da poter dare con Vittore il primo papa a netta tendenza latinizzante.

* * *

Ai tempi in cui visse Tertulliano la Chiesa d' Africa appare ben organizzata, con una gerarchia precisa, con un bagaglio dottrinale sicuro. I fedeli dovevano essere numerosissimi. « Siamo di ieri, e già abbiamo tutto invaso », è il grido di trionfo del rétor cartaginese passato alla professione cristiana. E la sua constatazione non deve essere troppo esagerata, se è vero, come attesta S. Cipriano, che verso il 198 Agrippino, il primo vescovo di Cartagine che la storia ricordi, poteva già convocare, in un concilio da lui presieduto, una settantina di vescovi dell' Africa proconsolare e della Numidia.

Il moltiplicarsi dei cristiani urtava più che mai la folla e insospettiva le guardinghe autorità provinciali. Gli africani, profondamente attaccati ai loro culti e religiosi fino alla superstizione, s' inalberavano di fronte all' esclusivismo reciso dei seguaci del Cristo e guardavano con diffidenza al loro misterioso isolamento, abbandonandosi alle supposizioni più fantastiche e alle più turpi accuse. I proconsoli di Roma, alla lor volta, messi sul « chi vive » dal timore di un' insurrezione che doveva perennemente serpeggiare tra un popolo orgoglioso della propria origine punica, non potevano non allarmarsi in modo tutto particolare del diffondersi di una religione che si presentava ben spesso, apertamente, come rivesti-

mento ed espressione di caldi rancori antiromani.

Non stupisce quindi che i rescritti degli imperatori del secondo secolo, diretti piuttosto a moderare le persecuzioni, abbiano invece ricevuto nella provincia d' Africa l' interpretazione meno benevola e più rigorosa che fosse possibile desumerne; e che gli editti di repressione sistematica, emanati durante il corso del terzo secolo, siano stati osservati con scrupolosa ferocia. La Chiesa africana è forse quella che conta il maggior numero di martiri; certo è quella che diede maggiore importanza agli *atti dei martiri*. Raccolti con cura, tali scritti venivano conservati gelosamente e propagati tra i fedeli per edificazione e per ammonimento; presto si stabilì l' uso di leggerli in pubblico, durante le sacre funzioni, insieme con i libri canonici. Uno dei più superbi documenti del genere è quel commovente racconto della « passione delle SS. Perpetua e Felicità » che non pochi studiosi tendono a riportare alla penna di Tertulliano.

2.) — Quinto Settimio Florente Tertulliano, il primo grande scrittore che registri il Cristianesimo occidentale, non è soltanto l' apologista ammirato, che riversa nella difesa della nuova fede le inesauste risorse di un ingegno d' eccezione e le insuperabili capacità dialettiche di un originalissimo temperamento; o il pensatore vigoroso, che consacra la sua cultura non comune e la sua ricca esperienza spirituale alla formulazione di principî ai quali la tradizione posteriore dovrà spesso fare appello. All' alba del terzo secolo, in un momento in cui la società

scaturita dalla predicazione del Vangelo andava faticosamente cercando un equilibrio pratico e teorico fra le alte idealità delle origini e le esigenze implicite nella sua stessa propaganda universalistica, Tertulliano, refrattario a tutte le transazioni e a tutte le mezze misure, è anche colui che tenta di rivivere nella sua interezza, fino al paradosso e fino alla ribellione, l'essenza del messaggio cristiano (1). Attraverso gli scritti ch'egli redasse con rara efficacia di stile e le polemiche a cui prese parte con tutta l'irruenza del suo carattere, noi vedremo profilarsi nettissima e gigantesca la figura di questo ardente figlio dell'Africa che, dopo lunghi anni di tentennamenti e di recriminazioni, sempre insoddisfatto di sè e degli altri, assillato dal miraggio di una perfezione irraggiungibile, finirà col racchiudere e costringere la sua prepotente personalità negli angusti limiti di una di quelle sette, alla semplice esistenza delle quali aveva opposto, in un trattato rimasto famoso, la più formidabile delle eccezioni.

* * *

Nato, non molto dopo la metà del secondo secolo, da un centurione romano di guarnigione a Cartagine e — probabilmente — da un' indigena, Tertulliano sperimentò, prima di consegnarlo alle pagine dell'*Apologetico*, l'assioma memorabile: « Si diventa, non si nasce cristiani ». Figlio di pagani,

(1) Vedi ERNESTO BUONAIUTI, *Il pallio cristiano* (in « *Voci cristiane* », Roma, 1923, pp. 95 ss.).

restò pagano durante la maggior parte della sua giovinezza; nessuna delle meno pure e meno nobili espressioni che rivestiva allora la vita in una grande città e che l'ambiente dell'epoca esigeva in modo spesso irresistibile, lo trovò estraneo o lo lasciò indifferente. Quale tormento, per la raffinata moralità dei suoi ultimi anni, il mortificante ricordo della dissolutezza passata!

Ricco d'acume e curioso come tutti gli africani — si pensi al suo compatriota e quasi contemporaneo Apuleio — il giovane Tertulliano si gettò con immenso ardore negli studi, cercando di tesaurizzare tutto lo scibile del tempo: e le sue opere attestano veramente un'erudizione larga e precisa. Uno dei lati più originali della sua educazione intellettuale è la profonda conoscenza del diritto romano, che pervade tutti i suoi scritti e contribuisce a dar loro un colorito speciale; anche s'egli non esercitò la professione del giureconsulto (1) — doveva essere piuttosto un rétor, un maestro d'eloquenza, al pari di Cipriano, di Arnobio, di Vittorino, di Agostino, — tradisce costantemente una pratica diretta

(1) Non è assolutamente possibile identificare il nostro Tertulliano con un giureconsulto dello stesso nome e della stessa epoca ricordato spesso nel *Digesto* e delle cui opere ci sono stati conservati scarsi frammenti. La data di composizione di questi scritti, che va fissata tra il 193 e il 217, esclude senz'altro che possa trattarsi della stessa persona: proprio verso il 193 Tertulliano passava, armi e bagagli, al Cristianesimo ed è assurdo pensare che dopo la conversione possa aver protratta una attività in stridente contrasto con le sue nuove direttive di radicale rinnegamento del mondo.

e non superficiale delle fonti e delle istituzioni della legislazione vigente.

Dell'attività letteraria dei suoi anni giovanili non rimane più traccia; solo un vago accenno, presso S. Girolamo, ad un libro, dedicato a un filosofo suo amico, nel quale dovevano esser presi di mira, si può immaginare quanto causticamente, i guai della vita coniugale.

Quale crisi spirituale, quale intimo travaglio indusse Tertulliano, a mezzo di una rapida e brillante carriera, a rinnegare tutti i valori che il secolo adora e ad abbracciare con impetuosa intransigenza una professione religiosa che non aveva mancato di provocare il suo sarcastico sorriso di compatimento e di scherno? Nelle ultime righe dell' *Apologetico*, a conferma della sfida lanciata ai persecutori: « semen est sanguis christianorum », egli farà l'analisi dei sentimenti di meraviglia e di simpatia che sorgono nell'animo degli stessi avversari di fronte al contegno fermo e sereno dei martiri. Nulla di più probabile che si tratti di uno spunto autobiografico; ma se anche questa è stata l'origine prima del suo mutato atteggiamento a riguardo dei cristiani, il processo della sua *μετανοια* e le circostanze immediate che l'accompagnarono rimangono sempre ravvolti nell'oscurità e nel mistero. Quanto al tempo della sua conversione, mentre non par possibile risalire più in là del 190, è necessario arrestarsi almeno al 195, perchè i suoi primi scritti del 197 rivelano già una sicurezza dottrinale e una conoscenza delle Scritture che non può essere il frutto di pochi mesi soltanto.

La cronologia delle opere di Tertulliano, dopo le conclusioni pressochè identiche a cui sono giunti Harnack e Monceaux, può ritenersi fissata nelle sue linee fondamentali; sono circa quaranta scritti latini (quelli redatti in greco furono subito tradotti dallo stesso autore nella lingua ufficiale della Chiesa d' Africa) che vanno distribuiti in un periodo di quasi venticinque anni — dal 197 al 222, come termine massimo. Alcune opere sono andate disgraziatamente perdute.

Tertulliano era appena passato al Cristianesimo che già la comunità sentiva il bisogno di ricorrere alla sua abilità letteraria, posta senza indugio al servizio della nuova fede. Dopo anni di relativa tolleranza la persecuzione in Africa s'era improvvisamente inasprita: le prigioni di Cartagine rigurgitavano di fedeli, denunziati ed arrestati in virtù dei rescritti imperiali. Sembra che tra i confessori, segregati dal mondo in attesa della loro incerta sorte, non regnasse eccessiva concordia e che taluni rimpiangessero la perduta libertà. Tertulliano seppe trovare le espressioni di affettuoso conforto, di profonda ammirazione e di velato rimprovero che richiedeva la situazione delicata; e scrisse, nei primi mesi del 197, una meravigliosa lettera « *Ad martyras* » tutta vibrante di fresco e commosso entusiasmo. Si afferma qui per la prima volta il completo capovolgimento e la radicale trasformazione che la conversione ha operato nel suo spirito: si delinea nettissima l'irriducibile antitesi — che costituirà poi il suo motivo dominante — tra l'esperienza religiosa e il mondo dei valori effimeri e perituri, tra la pro-

fessione cristiana e la sfera delle realtà politiche e sociali. Quasi contemporaneamente la società pagana ascoltava il grido di guerra del transfuga ribelle che, in due libri diretti ai gentili (*Ad nationes*), poteva ritorcere contro il paganesimo tutte le accuse che venivano rivolte ai cristiani e muovere una spietata carica a fondo contro le divinità del culto ufficiale. Ma erano semplici scontri d'avanguardie; a pochi mesi di distanza, invece, tutta l'apologia cristiana, che era rimasta fino allora sulla difensiva, veniva trascinata vigorosamente da Tertulliano all'iniziativa dell'attacco. Non più appello alla ragione, al buon senso, alla filosofia, all'umanità, secondo lo schema uniforme degli apologisti greci; il senso pratico dell'africano « si scaglia direttamente contro la legge e le autorità persecutrici, scoprendo la illogicità della loro procedura, la tirannia del loro potere, la risibilità dei loro presupposti » (1). La comparsa dell'*Apologetico*, un autentico capolavoro di forza dialettica e di vigore polemico, segna una data solenne nella storia dei primi secoli cristiani: in nome della stessa legislazione romana e della libertà di coscienza, il Cristianesimo nascente rivendicava il proprio diritto all'esistenza. Ricompaiono quasi alla lettera le sarcastiche argomentazioni antipagane dell'*Ad nationes*; la pittura della vita associata cristiana raggiunge accenti della maggior efficacia e commuove profondamente; ma la piena originalità dell'opera, che vuol essere una forte protesta mossa in nome della

(1) E. BUONAIUTI, *Il Cristianesimo nell'Africa romana* (« Saggi » cit., p. 371).

legge ai magistrati dell' impero, è tutta nel movente giuridico da cui trae ispirazione.

In uno dei capitoli centrali dell' *Apologetico*, Tertulliano, preoccupato di accumulare prove in favore della religione alla quale aveva dato la sua incondizionata adesione, aveva fugacemente accennato alla possibilità di cogliere la prima traccia della rivelazione di Dio nel fondo stesso dell' anima umana: « O testimonium animae naturaliter christianae! ». L'idea lo seduce: comprende che l'appello alla diretta testimonianza delle facoltà innate dello spirito, nella giustificazione delle espressioni e degli orientamenti della coscienza religiosa, era suscettibile di più completo sviluppo e meritevole di più ampia trattazione. Così nasce, tra il 197 e il 200, il « *De testimonio animae* »: un' affermazione del soprannaturale ricavata dalle sitibonde e frementi esigenze della coscienza umana, una dimostrazione del divino dedotta dai movimenti spontanei e primigenii dell' anima individuale. Sono gli albori di un sistema che troverà ai giorni nostri una adeguata formulazione nel cosiddetto metodo dell' immanenza.

Ma l'esperienza cristiana di Tertulliano non si confinava nel campo puramente intellettuale: gravitava invece verso una sempre più intima partecipazione all' esistenza associata nella comunità dei fratelli. E' molto probabile che, intorno al 200, egli sia stato elevato alla dignità sacerdotale: s' inizia allora la lunga serie dei suoi trattati etico-disciplinari, redatti spesso in forma di omelie e di sermoni e pervasi tutti da una elevatissima concezione della vita religiosa e morale nell' ambito della società cri-

stiana. Sia che voglia far risaltare il vero significato dell' iniziazione battesimale o il genuino contenuto dell'orazione domenicale; sia che debba tessere le lodi delle virtù più sublimi o teorizzare la regola della penitenza, presentata come una seconda ed ultima possibilità che il peccatore ha dopo il battesimo, per riscattarsi dalla colpa (1); sempre Tertulliano ricorda ai fedeli che l'adesione al fatto cristiano è tutta nel formale impegno preso di procedere per una via eccezionalmente aspra, ogni più piccola deviazione dalla quale costituisce già un tradimento. Nessun accomodamento col mondo: non teatri, non divertimenti, nessuna partecipazione ad una vita pubblica che è imbevuta d'idolatria in tutte le sue manifestazioni quotidiane. Il prete cartaginese fa sentire la sua autorevole parola in ogni occasione, anche nelle questioni più delicate: il *De virginibus velandis*, i due graziosissimi libri *Ad uxorem*, diretti a sconsigliare le seconde nozze, e i due libri *De cultu feminarum*, nei quali intenti satirici s'innestano alle preoccupazioni del moralista, ci attestano la sua sconfinata attività in materia di disciplina.

Nello stesso tempo egli esercitava il suo pungente e instancabile ardore polemico contro le scuole gnostiche, che andavano turbando le coscienze dei fedeli e seminando scandali e recriminazioni in seno alla grande Chiesa. Scrisse così cinque libri *Adversus Marcionem*, uno *Adversus Valentinianos* e com-

(1) *De baptismo; de oratione; de patientia; de exhortatione castitatis; de paenitentia ecc.*

battè in un' opera che non possediamo più i seguaci di Apelle ; ma prima ancora, verso il 200 circa, aveva già sollevato contro le sette ereticali, nel suo *De praescriptione haereticorum*, una tale pregiudiziale, da poter senz'altro paralizzare ogni pretesa degli avversari a costituirsi autentici interpreti della verità cristiana.

Una legge delle dodici tavole stabiliva che chiunque avesse tenuto per un biennio l' uso di un fondo o per un anno l' uso di un bene mobile, ne diveniva, per questo stesso, legittimo proprietario (*usucapio*). Ma tale maniera d' acquisto era riservata ai cittadini romani ; si dovette perciò autorizzare un procedimento affine per i provinciali e per i peregrini, esclusi dal diritto quiritario. Un rimedio giuridico, che trova la sua prima conferma ufficiale nel rescritto di Severo e Caracalla dell'anno 199 d. Cr., permise allora a chiunque avesse preso regolare possesso di un fondo provinciale e lo occupasse da un decennio, di respingere in linea pregiudiziale qualsiasi reclamo, in virtù della *praescriptio longae possessionis*. Con audace e geniale trasposizione, Tertulliano applica nel dominio teologico questo espediente procedurale : è perfettamente inutile che gli eretici tentino di deformare una dottrina che la Chiesa ha ormai, da tempo, in suo diretto e incontestato possesso. E' vano invocare la necessità di una più alta elaborazione intellettuale del messaggio cristiano, in nome dell' evangelico « quaerite et invenietis » ; perchè l' invito alla ricerca non è più applicabile quando si è giunti al possesso della tradizionale « regula fi-

dei (1) ». Del resto, cosa è l'eresia se non una colpevole curiosità, che si perde nei meandri dell' errore dietro le fantastiche aberrazioni della filosofia profana e che nella sua stessa novità trova la sua condanna? Si lascino da parte i filosofi, espressioni viventi della boriosità umana, e le loro vane speculazioni: « *adversus regulam nihil scire, omnia scire est* ».

Così Tertulliano offriva alla lotta antieretica un argomento che doveva divenire fondamentale nella tradizione ecclesiastica; il famoso criterio dell' ortodossia, fissato a due secoli di distanza da un grande ammiratore dell' africano, il monaco Vincenzo di Lérins, — « *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est, hoc teneatur* » — non è altro che la trascrizione dei concetti affidati al *De praescriptione haereticorum*.

Eppure Tertulliano non seppe sfuggire ad una contraddizione: sovvertitore di eretici e di scismatici, egli finì, per troppo amore della disciplina e della tradizione, col precipitare nello scisma e nell' eresia.

Le origini del montanismo africano non ci sono ben note: è certo soltanto che l' aperta manifestazione dello spirito frigio si andò preparando nelle comunità dell' Africa — come in tutto l' occidente — attraverso lente infiltrazioni. Quanto v' era di più

(1) Della « *regula fidei* » — che sarà detta più tardi « *Credo* » — Tertulliano ci ha lasciato tre formule che si integrano a vicenda: una nello stesso *De praescriptione*, 13; un' altra nel *De Virginibus velandis*, 1; e una terza nello scritto montanista *Adversus Praxeam*, 2.

puro e di più edificante nel lontano movimento profetico, che mirava a far ripullulare nel Cristianesimo del secondo secolo cadente i fervori apocalittici della prima alba cristiana, dovette subito attirare le simpatie di Tertulliano. Il dottore cartaginese era per natura intransigente e rigorista: era, per convinzione, un millenarista spinto. Aveva scritto un intero trattato, ora perduto (*De spe fidelium*), per annunziare, in contrapposizione agli ebrei (1), il compimento cristiano delle speranze messianiche: l'imminente ritorno del Cristo e l'instaurazione del suo regno millenario nella nuova Gerusalemme celeste. La predicazione montanista trovò quindi in lui un facile punto d'appoggio; in seno alla comunità di Cartagine, tuttavia, non si trattava ancora di una setta, ma di una corrente estremista, ritenuta universalmente ortodossa. Nel 212, quando scrisse al proconsole romano Sca-pola Tertullo, feroce persecutore, un vibrato ammonimento a non voler lottare contro Dio (μήθεμαχεῖν) il prete africano parlava ancora in nome di tutti i fedeli. Ma già l'ispirazione montanista trapelava nei suoi scritti. Un giorno del 209 egli era apparso per le vie della sua città non più nel decoroso paludamento della toga, ma con il leggero e disadorno mantello dei filosofi e degli avventurieri: e aveva immediatamente cercato di giustificare, agli occhi dei suoi concittadini stupiti, il suo improvviso cambiamento. Nel *De pallio*, l'implacabile rinnegamento

(1) La polemica antiggiudaica trovò sempre Tertulliano al primo posto. Cfr. l'*Adversus Judaeos*, scritto tra il 200 e il 206.

del mondo trovava la più recisa formulazione: l'intera società non sfuggiva alle roventi espressioni di una condanna senza restrizioni. Ma altrettanto aspra era la polemica ch'egli trasportava nell'ambito della stessa comunità cristiana, disorientata e atterrita sotto la minaccia delle persecuzioni. Tertulliano non ammetteva che un vero fedele potesse sottrarsi con la fuga al dovere di confessare la propria fede, ed era disposto ad approvare ogni atto di temerario coraggio. Egli s'era trovato quasi solo a difendere quel legionario cristiano del campo militare di Lambesa, che, nel 211, in occasione della distribuzione di un *donativum* ai soldati, aveva rifiutato di cingersi il capo della tradizionale corona ed aveva serenamente affrontato le conseguenze estreme della sua ribellione (*De corona militis*). Di fronte ai fratelli, che giudicavano intempestivi e dannosi simili esempi d'eroismo, Tertulliano sentiva sorgere nel suo animo accorati sentimenti di sdegno. Furono per lui anni di tormento e di amarezza; alla fine, messo da parte ogni scrupolo e ogni ritegno, il risentimento si trasformò in collera violenta. E quando giunse da Roma la notizia che Zeffirino aveva sanzionato la condanna definitiva del Montanismo e respinto, senza possibilità di appello, le rivelazioni del Paraclito, Tertulliano non esitò ed abbandonare gli «psichici» al loro inglorioso destino, per sognare ancora con gli «pneumatici» l'avvento del Regno che avrebbe annientato tutte le effimere potenze del mondo e per ripristinare, attraverso la propaganda di un'ascesi raffinata, l'eccezionale atmosfera mistica delle primitive comu-

nità cristiane. Al principio del 213 le pagine aggressive del *De fuga in persecutione* notificavano l'avvenuta rottura tra Tertulliano e la Chiesa.

D'allora in poi egli si diede a predicare strane e meravigliose visioni, rigorosi digiuni, rigide norme di etica collettiva e individuale. L'ultimo trattato di cui abbiamo notizia, il *De pudicitia*, redatto, non oltre il 222, con tutto il vigore di cui era capace la sua natura impulsiva, è una rabbiosa diatriba contro il pontefice romano Callisto, presunto rinnegatore degli ideali della castità cristiana.

A partire da questa data perdiamo completamente le sue tracce. Secondo una tradizione riportata da S. Girolamo, egli avrebbe vissuto « usque ad decrepitam aetatem »; secondo la testimonianza di S. Agostino, avrebbe finito col separarsi anche dai montanisti e col fondare una setta distinta di *Tertullianisti*.

Il che, a voler tenere presente il suo carattere, è tutt'altro che impossibile.

* * *

La complessa dottrina teologica di Tertulliano, non stilizzata in trattati sistematici, ma formulata saltuariamente e solo in vista di particolari esigenze polemiche, si è sottratta, nelle sue linee generali, all'evoluzione che il suo spirito ha subito nel campo dell'etica e della disciplina. E' infatti in pieno periodo montanista che Tertulliano, in opposizione al monarchianismo, ha servito la causa della ortodossia con un vigoroso scritto in favore della Trinità: l'*Adversus Praxeam*.

Prassea, un confessore dell' Asia Minore, ch'era venuto a Roma per divulgare le idee di Noeto e per aprire gli occhi delle autorità sulle stranezze dei nuovi profeti della Frigia, meritava davvero la confutazione del cartaginese: aveva messo diabolica-mente in fuga il Paraclito e crocifisso il Padre! Attraverso una terminologia felice e perspicace, Tertulliano, polemizzando con Prassea, pone i fondamenti di quella che sarà poi sempre nella tradizione cattolica la trattazione del dogma trinitario; e con la dottrina della generazione eterna del Verbo getta una base sicura per una non inadeguata teoria soteriologica.

La necessità della Redenzione si manifesta a lui in virtù delle stesse formulazioni di una semplice indagine psicologica: l'esperienza del peccato attesta l'esigenza di un riscatto soprannaturale. E il peccato è la stessa natura corrotta che gli uomini hanno ereditato tutti da Adamo. L'idea di una ereditaria corruzione dell'anima non presentava per Tertulliano alcuna difficoltà, perchè egli credeva, come gli stoici, che l'anima fosse corporea e che si propagasse per via di un germe di anima comunicato nell'atto della generazione (traducianismo): tale la concezione affidata alle pagine del *De anima*. Ma la soteriologia sarebbe stata minata alle radici da una insufficiente o errata dottrina cristologica: ed ecco le polemiche contro i due Cristi di Marcione e contro il docetismo, comune più o meno a tutta la speculazione gnostica. La cristologia di Tertulliano, quale appare specialmente dai tre ultimi libri dell' *Adversus Marcionem*

e dal trattatello *De carne Christi*, è la produzione migliore della sua teologia: parlando della persona del Salvatore egli sa scoprire il termine esatto e la formula definitiva (*una persona, duae substantiae* — o *naturae*, come si dirà più tardi) che salva l'unità ipostatica e mantiene la differenza tra l'umanità e la divinità del Cristo. E come corollario della polemica antidocetica egli può costituire più salda la credenza nella risurrezione dei morti, speranza immortale e fiducia incrollabile di tutta la società cristiana. Chi infatti nega la realtà carnale del corpo di Cristo, deve allo stesso tempo negare le sofferenze, la morte e la risurrezione del Salvatore, e l'intera economia della Redenzione si trasforma allora in una grande illusione: se Cristo non è risorto, come potranno sperare gli uomini di risuscitare dai morti? La semplice prospettiva di questa spaventosa possibilità strappa al commosso polemista un grido sublime: «*Parce unicae spei totius orbis!*» (*De carne Christi*, 5; cfr. il *De resurrectione carnis*).

Tale, esposto per sommi capi, il pensiero teologico che Tertulliano ha consegnato ai suoi scritti, spesso imprimendo un nuovo significato a vecchi vocaboli latini o creandone addirittura dei nuovi. Egli è morto lontano dalla Chiesa, isolato spiritualmente da quella società che era stata l'oggetto del suo troppo grande amore; ma il cattolicesimo doveva a lui il meglio del suo lessico latino ed a lui le dottrine prenicene dovevano le loro formule più perspicue.

3). — Il felice errore di un copista dell'età di

mezzo, che prese ingenuamente l'*Octavius* per il liber *Octavus* del « *Contra gentes* » di Arnobio, ci ha conservato questo simpatico dialogo, che Ernesto Renan non esitava a definire « la perla dell'apologetica cristiana ». Il solo fatto che noi ne parliamo dopo Tertulliano indica in che senso consideriamo risolta la dibattuta questione dei rapporti tra l'*Ottavio* e l'*Apologetico*; in realtà, per quanto affidata a ragioni del tutto soggettive, la dipendenza del primo dal secondo raccoglie oggi la maggioranza dei suffragi.

Della vita di Minucio Felice, l'autore del dialogo, sappiamo pochissimo: dovette esercitare in Roma l'avvocatura, ma non era romano. La sua origine africana risulta invece chiarissima da tutto un insieme di particolari: il vivo sentimento antiromano che traspare dal suo scritto, la tradizione costante che lo ricollega agli apologisti dell'Africa, la frequente menzione delle divinità proprie di quella regione, i dettagli stilistici che tradiscono l'imitazione dei grandi scrittori pagani del paese (Frontone, Floro, Apuleio), l'ambiente affine a quello descritto da Tertulliano, i riferimenti epigrafici, le stesse circostanze immediate del dialogo. Sul tempo in cui dovette vivere Minucio Felice regna invece disparità di opinioni; che l'*Ottavio* non possa essere anteriore al regno di Antonino, nè posteriore al regno di Costantino, lo si ricava dall'accento a Frontone che incontriamo nel corso dell'opera e dalla citazione di Lattanzio, che per primo nomina Minucio Felice. Ma Lattanzio ne parla come di un antico e poco noto scrittore: si può quindi abbassare il ter-

mine « ad quem » sino alla metà del III secolo. D'altra parte l'imitazione manifesta dell'Apologetico (1) e il fatto che l'opera appare scritta in un momento di grande pace per la Chiesa, esclude che si possa risalire più in là del 213. Le circostanze del racconto dialogato, la serenità dei due cristiani che vanno tranquillamente a fare una passeggiata con un pagano loro amico, il tono moderato della discussione, le argomentazioni filosofiche invocate, si attagliano invece assai bene al periodo che corre dalle ultime persecuzioni di Caracalla (213) alle prime persecuzioni di Decio (250), durante il quale la pace fu solo momentaneamente turbata da Massimino nel 235.

S. Girolamo ricorda che verso la fine del IV secolo un'altra opera « *De fato* vel *Contra mathematicos* » (astrologi), non priva di importanza ma di dubbia autenticità, circolava sotto il nome di Minucio Felice (2). Ma l'unico scritto che di lui ci è pervenuto è questa azione dialogata, che, dal principale degli interlocutori, alla maniera di Cicerone, reca il titolo di *Octavius*. Tre persone prendono parte al dialogo: Ottavio Januario, un cristiano dell'Africa, Cecilio Natale, un pagano colto nativo di Cirta, e Minucio Felice stesso, che fa da arbitro tra i suoi due

(1) Si era anche pensato ad una fonte comune per l'*Ottavio* e per l'*Apologetico*: una *apologia* latina di Apollonio, che avrebbe dovuto esser contenuta negli atti del suo martirio (183-185). Ma la recente scoperta di questi *atti* esclude una tale ipotesi.

(2) Doveva essere l'opera di un falsario, accreditata da un passaggio dell'*Ottavio* (36, 2) che sembrava annunziare la pubblicazione di un libro *de fato*.

amici sollecitando la conversione di Cecilio. Non vi è dubbio che, conforme all' uso dello stesso Cicerone, tutti i personaggi messi in scena siano reali; del resto, nomi identici a quelli dei tre interlocutori si leggono — strana coincidenza — nelle iscrizioni dell' Africa romana.

La discussione ha luogo sulla spiaggia di Ostia, in una luminosa giornata di autunno. Dopo un esordio idilliaco, entra bruscamente in argomento Cecilio con una professione di scetticismo e con una requisitoria anticristiana, che si trasforma in una fine e maliziosa satira. Ottavio replica punto per punto e tesse la sua apologia del Cristianesimo: un'apologia molto alla buona, che fa appello unicamente alla ragione, alla filosofia, all'etica, ai sentimenti di giustizia e di umanità, e non si preoccupa di scendere ad una dimostrazione più profonda della verità cristiana in se stessa. Ad ogni modo Cecilio rimane convinto e, con grande gioia degli amici, dichiara che intende convertirsi.

Uno schema, come si vede, grazioso e disinvolto, che seduce appunto per la sua semplicità; eppure uno studio accurato delle fonti conduce alla conclusione che l'intero volumetto non è che un mosaico di idee, di scene, di dettagli presi in prestito dovunque, non solo da Cicerone e da Tertulliano, ma anche da Seneca, da Apuleio, da Frontone. La vera originalità di Minucio Felice è nello stile che avviva le pagine del suo trattatello apologetico e nell'abile sintesi che riduce all'unità e inquadra armonicamente gli elementi eterogenei di cui è contesta la sua svelta operetta; e il suo vero merito, nella storia

dell'antica letteratura cristiana, è forse quello di aver saputo scrivere da fine ed esperto letterato, come dice il Monceaux, una difesa del Cristianesimo indirizzata ai soli uomini di lettere.

4.) — Se il prete cartaginese Tertulliano era stato in sostanza un ribelle ed un esaltato, precursore di quelle irrequietezze separatistiche che metteranno capo al donatismo, il vescovo Cipriano, antesignano di S. Agostino, personifica invece il Cristianesimo africano in ciò che più direttamente rivela la parte di cooperazione assolta in favore del cattolicesimo, con il senso della disciplina, il rispetto delle autorità tradizionali e il predominio dei poteri costituiti sulle pericolose attitudini dell'ispirazione individuale.

Cecilio Cipriano, *qui et Thascius*, nacque probabilmente in Cartagine verso il 210 in seno all'alta borghesia locale; e — mentre Tertulliano, ch'egli non sembra aver conosciuto personalmente, si spegneva nell'amarezza dell'isolamento — attese con cura alla propria formazione intellettuale. Si era già acquistata grande rinomanza esercitando la professione di *rétoire* e forse anche quella d'avvocato; aveva sempre condotto nella capitale dell'Africa proconsolare la vita brillante e dispendiosa dei giovani ricchi ed eleganti; quando una crisi interiore, sagacemente sfruttata dalla propaganda cristiana di un suo amico, Ceciliano, operò nel suo spirito una radicale trasformazione. Con sorpresa di tutti, pagani e cristiani, Cipriano intorno al 245 riceveva il battesimo; e a pochi mesi di distanza scriveva

un opuscolo, dedicato ad un suo amico, per esaltare il meraviglioso capovolgimento che la *μετάνοια* improvvisa aveva compiuto di tutte le sue attitudini e le sue valutazioni anteriori. Redatto con grande abilità letteraria e stilistica, l' *Ad Donatum* tradisce la profonda commozione e il sincero entusiasmo del neofita e costituisce, prima delle « Confessioni » di S. Agostino, la più alta celebrazione della grazia che rigenera e purifica attraverso l' investitura dello Spirito e il lavacro battesimale.

Dopo aver fatto voto di continenza e dopo aver distribuito ai poveri gran parte dei suoi beni, Cipriano volle coronare il rinnegamento del mondo con un sacrificio addirittura eroico per un ex-rétore: la rinunzia alla letteratura profana. In realtà, unico di tutti gli scrittori cristiani, egli si è interdetta intenzionalmente, per una specie di raffinata ascesi intellettuale, ogni ostentazione di cultura: nessuna citazione di autori classici nelle sue opere, dove non incontriamo che la Bibbia e Tertulliano. E' vero che le multiformi cognizioni attinte alla cultura e alla filosofia profana nei suoi anni giovanili non si sradicheranno mai completamente dal suo pensiero e che il suo stile non riuscirà a perdere l' andatura retorica e oratoria della scuola di eloquenza attraverso la quale era passato; ma tutto ciò doveva verificarsi al di fuori o al di sopra delle sue intenzioni.

Eletto al sacerdozio, Cipriano seppe tanto adoperarsi per il bene dei fratelli che alla morte del vescovo Donato, nei primi mesi del 249, venne chiamato a succedergli sul seggio primaziale di Car-

tagine. Con il suo episcopato dal 249 al 258, la Chiesa africana attraversa il periodo più glorioso della sua storia: per quasi dieci anni l'intera società cristiana converge i suoi sguardi sulle fiorenti comunità della Proconsolare e della Numidia, strette attorno alla luminosa figura del vescovo Cipriano.

Non era ancora trascorso un anno dalla sua elezione e già Cipriano sperimentava tutte le difficoltà del governo — sembra che si formasse subito una decisa corrente di opposizione, che mirava forse a colpire nella sua persona il suo piano di riforma disciplinare — quando passò, come un uragano devastatore, sulla Chiesa, la persecuzione di Decio. I fedeli, colti all'improvviso dopo una lunga tregua che aveva infiacchito la loro tempra morale, non seppero opporre una compatta resistenza: numerosissimi gli apostati, non sempre irreprensibile il contegno dei martiri e dei confessori. Rifugiatisi con pochi amici fidati nei dintorni di Cartagine (1), Cipriano con le sue lettere al clero e a tutta la comunità continuò a dirigere di lontano la Chiesa, a dar consigli, a esortare i fiacchi, a sedare i turbolenti. Abbiamo accennato, nel capitolo sulle polemiche del terzo secolo, al suo fermo atteggiamento verso i *lapsi* e verso i confessori: fu Cipriano che contribuì più di ogni altro vescovo alla risoluzione di quella delicata questione disciplinare e di quella imbaraz-

(1) Molti hanno giudicato severamente la fuga di Cipriano, non ispirata davvero ai principi tertulliani. Ma il coraggio ch'egli dimostrò più tardi al momento del martirio, nel 258, esclude che si sia lasciato guidare nel 250 da pure preoccupazioni d'incolumità personale.

zante controversia che doveva lasciare un penoso strascico nello scisma di Novaziano. Ritornato alla sua sede dopo quindici mesi circa d'assenza, nella primavera del 251 convocò e presiedette un concilio per ristabilire la pace nella Chiesa: e fu il primo di una importantissima serie di concili — di vescovi africani — che dovevano succedersi ininterrotti fino alla sua morte. Cipriano vi lesse due efficaci discorsi intorno alla riconciliazione dei *lapsi* e allo scisma novaziano: redatti più tardi sotto forma di trattati, questi discorsi vennero inviati a Roma prima della fine dello stesso anno. Sono il *De lapsis* e il *De catholicae Ecclesiae unitate*, l'ultimo dei quali è fondamentale per la conoscenza della sua dottrina ecclesiologica.

Il concilio del 251 sanzionò inoltre la scomunica lanciata fin da prima dal vescovo ai suoi oppositori: scoppiò così in Cartagine lo scisma di Novato, di Felicissimo e di altri membri del clero locale, che si costituirono in Chiesa rivale ed elessero vescovo un certo Fortunato.

Durante gli anni che seguirono alla persecuzione di Decio, Cipriano lavorò attivamente per il ristabilimento di una disciplina più severa e più controllata nell'ambito della comunità, per impedire il ripetersi di tristi episodi come quelli del 250. I suoi trattati etico-disciplinari, che hanno quasi tutti la forma di sermoni e tali furono nella loro origine prima, appartengono a questo periodo: tutti tradiscono l'imitazione da Tertulliano e parecchi non sono altro che un semplice adattamento delle opere che il prete cartaginese aveva scritto sugli stessi argo-

menti. Ricordiamo il *De habitu virginum* (ispirato ai due trattatelli tertulliani «*De virginibus velandis*» e «*De cultu feminarum*»); il *De dominica oratione* (che ha per modello il «*De oratione*»); il *De bono patientiae* (che segue con una fedeltà quasi servile il «*De patientia*»). Cipriano nutriva veramente una profonda ammirazione per Tertulliano, non ostante l'abisso che lo separava dalle sue concezioni estremiste, e non lasciava passar giorno senza leggere qualcosa del «suo maestro».

Quando sopraggiunse un nuovo flagello sulla sua Chiesa, la peste — l'epidemia, sorta dapprima in Etiopia, andò devastando per una ventina d'anni ora l'una ora l'altra provincia dell'impero — Cipriano organizzò la carità ed il servizio fraterno d'assistenza, raccomandando anzi che venisse esteso a tutti, anche agli infedeli; e poichè molti dei cristiani, ridotti alla disperazione, perdevano la testa e si affliggevano che Iddio volesse colpire indistintamente i suoi figli e i suoi avversari, scrisse tra il 252 e il 253 un trattato sulla morte, il *De mortalitate*. La peste, egli annunciava, è uno dei flagelli precursori della fine del mondo: gioiscano adunque i fedeli, perchè il regno di Dio è imminente. Al caduco sta per sostituirsi l'eterno, ai valori terreni stanno per subentrare le realtà celesti. Nessuno abbia timore di perdere la vita nell'epidemia: si rallegri piuttosto, chi è colpito, di venire in tal modo sottratto alle miserie della prossima catastrofica fine. E, sulla base dell'escatologia, Cipriano edifica una specie di «stoicismo cristiano»: il disprezzo della morte e l'im-

perturbabilità di fronte alle sciagure s'innestano all'originale speranza evangelica.

La stessa idea dell'imminenza della fine del mondo ricompare in un vivacissimo libello polemico e apologetico *Ad Demetrianum*, scritto, sempre durante gli anni della pestilenza, contro un magistrato pagano, nemico giurato del Cristianesimo, che andava accusando pubblicamente i seguaci della invisibile religione d'essere la causa prima di tutti i mali dell'impero (1). La folla fanatica di Cartagine dava ascolto assai volentieri a voci di tal genere; il momento, del resto, era ben scelto per reclamare una nuova repressione di quei ribelli che, astenendosi dai grandi sacrifici collettivi imposti dall'imperatore Gallo nel 252 per invocare dalle divinità del culto ufficiale la fine dell'epidemia, avevano già provocato fuori dell'Africa l'ira del popolo e la persecuzione delle autorità statali. Rispondendo alle calunnie di Demetriano, il vescovo cartaginese non contesta la gravità dei mali presenti; ma ne scopre la ragione nell'economia misteriosa di un piano divino che si va irresistibilmente attuando nella storia. Il mondo è ormai vecchio, la manifesta decadenza della natura e dell'umanità rivela vicina la fine; sappiano i superbi persecutori che la vendetta di Dio sta per precipitare sul loro capo sacrilego.

Cessata l'epidemia e svanita la minaccia di

(1) E' interessante notare che, agli inizi del quinto secolo, il persistere di tali accuse indurrà S. Agostino a redigere la sua grande opera « *De civitate Dei* ».

una nuova persecuzione, Cipriano potè svolgere con sicurezza la sua attiva e feconda opera a vantaggio della Chiesa africana, che raggiunge ora l'apogeo della sua organizzazione liturgica e gerarchica. Ogni concilio segna una vittoria del forte vescovo, che si mantiene in relazione con tutti i suoi colleghi delle altre Chiese dell'occidente e dell'oriente; il suo *epistolario* (1) ha un'importanza enorme, non solo perchè ci rivela in tutta la sua spontaneità un originalissimo carattere, dolce e austero, umile e autoritario allo stesso tempo, ma perchè ci fornisce preziose informazioni sulla storia ecclesiastica del terzo secolo inoltrato.

Abbiamo parlato altrove della polemica che sorse tra Cipriano e papa Stefano a proposito del battesimo degli eretici e che turbò per un istante le relazioni cordiali tra le due illustri Chiese, diversamente polarizzate sull'interpretazione dell'efficacia carismatica dei riti sacramentali (2). La persecuzione di Valeriano troncò ogni controversia; l'editto dell'agosto 257, promulgato dopo un breve periodo di aperto favoreggiamento, colpì in Cartagine, tra le prime vittime, il vescovo Cipriano. Esiliato in una piccola città vicina, il primate dell'Africa vi trascorse quasi un anno nella preoccupazione della sua Chiesa e nell'attesa del martirio; finchè,

(1) Le migliori edizioni moderne comprendono una raccolta di 81 lettere; ma solo 59 costituiscono la corrispondenza personale di Cipriano. Le altre sono dei contemporanei (notevoli quelle della comunità di Roma, redatte da Novaziano) in relazione con lui; 6 sono lettere sinodali.

(2) Vedi sopra, cap. VII, 6.

richiamato a Cartagine, non senza qualche esitazione da parte del proconsole Galerio Massimo — Cipriano doveva contare ancora degli amici nell'ambiente pagano — il 14 settembre 258 fu decapitato nell' « Ager Sexti », in prossimità della residenza del governatore romano. Gli « *Acta proconsularia* » e la « *Passio* » scritta dal fedele discepolo Ponzio, ci descrivono, con accenti che destano profonda e commossa ammirazione, gli ultimi istanti del martire e il suo sereno contegno di fronte alla morte. « Refrattari a tutte le seduzioni del mondo, noi conduciamo provvisoriamente sulla terra, ospiti in terra straniera, una fugace esistenza: affrettiamoci dunque e tendiamo il nostro piede alla corsa perchè possiamo finalmente scorgere la nostra vera patria » (*De mortalitate*).

* * *

S. Cipriano non ha segnato un'orma personale nella speculazione teologica e apologetica. E' vero che ci sono state conservate di lui alcune raccolte di testi scritturali, materiale grezzo per trattare più compiutamente le singole questioni e i varî argomenti dottrinali (*Testimonia ad Quirinum*; *Ad Fortunatum*); ma compilazioni di questo genere, mentre sono assai importanti per la conoscenza del canone biblico e della versione latina della scrittura in uso nella Chiesa africana, non permettono se non troppo indirettamente di cogliere l'intimo pensiero dell'autore a proposito delle verità e dei dogmi nei quali è circoscritta la rivelazione.

Ma il vescovo di Cartagine, che attraverso per-

secuzioni, scismi, dolori e miserie innumerevoli, aveva saputo ben dirigere la comunità affidata alle sue cure e l'aveva resa più pura, più forte, più santa; il grande maestro della vita disciplinare e dell'etica associata, che alle esigenze della collettività aveva subordinato ogni sua altra preoccupazione e la sua ampia esperienza pratica aveva messo al servizio della massa dei fratelli; ha il merito eccezionale nella storia del Cristianesimo di aver formulato in modo definitivo la dottrina della Chiesa una e cattolica.

L'ecclesiologia di Cipriano che è specialmente affidata al trattato del 251 « *De catholicae Ecclesiae unitate* » e all'epistolario degli ultimi suoi anni, in piena controversia battesimale, è chiara e precisa.

Fuori della Chiesa non c'è possibilità di salvezza: un uomo non può avere Dio per padre se non ha la Chiesa per madre. Tutti coloro che lasciano la Chiesa vanno incontro alla perdizione; e la vera Chiesa è là dove si trova l'episcopato regolare. La Chiesa è fondata sui vescovi, diretti successori degli Apostoli: separarsi dal vescovo legittimo è come mettersi al di fuori della Chiesa e nell'impossibilità di salvarsi, perchè chi non è col vescovo non è con la Chiesa.

Tutti i vescovi sono eguali tra loro, come erano eguali gli Apostoli; tuttavia il vescovo di Roma gode di una certa preminenza, essendo il successore di Pietro. La Chiesa di Roma è « la Chiesa capo, da cui deriva l'unità del sacerdozio », secondo il *De unitate*; ai tempi della polemica col papa, Cipriano insisterà però sull'assoluta libertà d'azione

che ogni vescovo ha nella propria comunità. L'unità sensibile della Chiesa, il mistico corpo del Cristo proiettato nella storia, si afferma e si rassoda attraverso l'unanimità dell'episcopato e la fede in un unico Dio : e con una similitudine che avrà grande fortuna e ispirerà l'ecclesiologia agostiniana stessa, Cipriano scrive che, come innumerevoli chicchi di grano e di uva formano un solo pane e un solo vino eucaristici, così tutte le comunità, impersonate nei loro vescovi, costituiscono l'unità cattolica della Chiesa.

Il santo vescovo Cipriano, proteso, nella convinzione della fine del mondo, verso l'imminente venuta del Signore, ha contribuito come pochi altri uomini di chiesa al definitivo stabilizzarsi della società cristiana entro confini sicuri, destinati a sfidare il corso dei secoli. E' attraverso così sorprendenti paradossi che la Chiesa Cattolica attua nella storia il suo permanente miracolo.

BIBLIOGRAFIA

1.) — Sulla storia dell'Africa cristiana pre-tertulliana, si consultino specialmente i primi volumi delle due opere fondamentali: P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, Paris, 1901 (che fa parte di una serie di volumi sull'Africa del Nord, pubblicati sotto l'auspicio del ministro francese della Pubblica Istruzione) e H. LECLERCQ, *L'Afrique chrétienne*, Paris, 1904. Ricordiamo poi lo SCHWARZE, *Untersuchungen über die äussere Entwicklung der afrikanischen Kirche*, Göttingen, 1892; e l'ampio articolo di D. F. CABROL sull'Africa cristiana e le sue origini liturgiche nel *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de li-*

turgie, Paris, 1903, t. I. — Vedi inoltre L. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien*, Paris, 1898 e *Histoire ancienne de l'Eglise*, 5^a ed., Paris, 1910 (vol. I, cap. XX). — Sugli atti dei martiri africani cfr. l'articolo del LECLERCQ, *Actes des Martyrs* (nel citato *Dict. d'arch. chr. et de lit.* di Dom. Cabrol); i testi in GEBHARDT, *Ausgewählte Martyreracten*, Berlin, 1902 (gli atti dei martiri scillitani a p. 22 e ss.; la passione delle ss. Perpetua e Felicita a p. 61), oltre che nella raccolta antica del RUINART, *Acta martyrum sincera*, Verona, 1731. — Per la *Passio ss. Perpetuae et Felicitatis* vedi anche la trad. ital. (con testo a fronte, introd. e note) di G. SOLA, Roma, 1921 (*Scrittori Cristiani Antichi*, N. 2). Sulla letteratura latina cristiana in generale, abbiamo oggi un buon volume di P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, « Les belles lettres », 1920.

2.) — Delle opere di Tertulliano sta preparando l'edizione critica l'Accademia delle Scienze di Vienna, nel *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum Vindobonense*: dei quattro volumi progettati il primo è uscito nel 1890 a cura del Reifferscheid e del Wissowa (vol. XX del *Corpus*), il terzo nel 1911 a cura del Kroymann (vol. XLVII). Nell'attesa si può usare l'ed. dell'OEHLER in 3 vol., Leipzig, 1853-1854. Ricordiamo che con le opere di Tertulliano s'inizia la *Patrologia latina* del Migne (vol. I e II).

Dell'« *Apologetico* » abbiamo una recente ed ottima edizione a cura del WALTZING, in due volumi (testo controllato sul codice Fuldense, traduzione e ampio commento analitico, grammaticale e storico) nella *Biblioteca della Facoltà di filosofia e lettere di Liegi*, 1919. Ricordiamo le traduzioni francesi del DE LABRIOLLE (*De paenitentia* e *De pudicitia*; *De praescriptione haereticorum*) col testo a fronte e buone introduzioni. Scarso valore ha la compilazione dello ZAMA per la « Coltura dell'anima » del Carabba; più accurata si presenta l'antologia del RAMORINO nella collezione « Il pensiero cristiano » (3^a vol., *Tertulliano*) della Società editrice milanese « Vita e pensiero ».

Le grandi opere del BARDENHEWER (*Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, vol. I, Freiburg, 1903); HARNACK (*Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, vol. II, Leipzig, 1893); SCHANZ (*Geschichte der römischen Litteratur*, vol. III, München, 1896) danno ampie indicazioni bibliografiche su Tertulliano. Ricorderemo qui soltanto gli scritti più importanti.

Occupava il primo posto il già citato lavoro del MONCEAUX, che consacra nel vol. I della sua *Hist. de l'Afr. chrét.* ben sette lunghi e poderosi capitoli al nostro cartaginese, considerandolo come apologista, polemista, dottore cristiano, moralista, montanista e infine come scrittore latino. Il pensiero teologico di Tertulliano è studiato con grande cura nel bel volume del padre ADHÉMAR D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905 (in «Bibliothèque de théologie historique» pubblicata sotto la direzione dell'Istituto Cattolico di Parigi) e, dal punto di vista protestante, da A. HAUCK, *Tertullians Leben und Schriften*, Erlangen, 1877, in maniera completa e sintetica.

La dottrina trinitaria è esaminata a fondo da JOH. STIER, *Die Gottes und Logoslehre Tertullians*, Göttingen, 1899; la teoria della tradizione, affidata in massima parte al «De praescriptione», da M. WINKLER, *Der Traditionsbegriff des Urchristentums bei Tertullian*, München, 1897. Sulla cultura giuridica di Tertulliano ricordiamo il recentissimo lavoro di un giovane nostro romanista, PAOLO VITTON, *I concetti giuridici nelle opere di Tertulliano*, Roma, 1924; sulla possibile identità del prete africano e del giureconsulto del «Digesto», cfr. la tesi affermativa del DE LABRIOLLE, *Tertullien jurisconsulte*, in «Nouv. Revue historique», 1906 e quella recisamente negativa dello SCHLOSSMANN, *Tertullian in Lichte der Jurisprudenz*, in «Zeitschr. für Kirchengeschichte», 1906.

Per la dottrina morale, cfr. G. LUDWIG, *Tertullians Ethik in durchaus objectiver Darstellung*, Leipzig, 1855; per la dottrina psicologico-filosofica, G. ESSER, *Die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn, 1893 e G. R. HAUSCHILD, *Tertul-*

lians Psychologie und Erkenntnisstheorie, Frankfurt a M., 1880. Sul montanismo di Tertulliano si sono fermati più o meno a lungo tutti gli storici del movimento frigio, dal BONWETSCH al HILGENFELD, all'ERMONI; citiamo qui per la sua novità e per le sue vedute originali il libro di A. FAGGIOTTO, *La diaspora catafrigia*, Roma, 1924 (nella collezione « *Graphé* »: ricerche e testi di storia e letteratura religiose, a cura di A. Biamonti e A. Pincherle). Sulle particolarità stilistiche e sintattiche di Tertulliano vedi E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig, 1898 e LÖFSTEDT, *Zur sprache Tertullians*, Lund, Glerup, 1920.

Una discreta monografia è quella del GUIGNEBERT, *Tertullien*, Paris, 1901; ricordiamo inoltre quella di I. TURMEL, *Tertullien*, Paris, Bloud, 1905 e quella sempre ottima di M. E. NOELDECHEN, *Tertullian*, Gotha, 1890. Anche le pagine dedicate a Tertulliano dal BOISSIER in *La fin du Paganisme*, Paris, 1910 (vol. I, pp. 221-259) costituiscono un vigoroso studio d'insieme degno d'esser ricordato.

3.) — Il gioiello apologetico di Minucio Felice, ha avuto il raro onore di numerosissime edizioni critiche: del CORNELISSEN, Leida, 1882 — LÉONARD, Namur, 1883 — BAEHRENS, Leipzig, 1886. — VALMAGGI, Torino, 1915. Fin dal 1867 era edito a cura di C. HALM nel *Corpus scriptorum eccles. lat.* di Vienna; al vol. II della raccolta; il MIGNE lo aveva pubblicato nel III volume della sua *Patrologia latina*, nel 1844.

Oltre alle solite storie della letteratura latina cristiana antica, ricordiamo alcune opere generali:

A. FABER, *De Minucio Felice commentatio*, Nordhausen, 1872 — P. DE FELICE, *Etude sur « l'Octavius » de Minucius Felix*, Blois, 1880 — R. KÜHN, *Der « Octavius » des Minucius Felix, eine heidnischphilosophische Auffassung vom Christenthum*, Leipzig, 1882 — MASSEBIEAU, « *L'Apologétique* » de Tertullien et l'« *Octavius* » de M. F. (in « *Revue de l'histoire des religions* »; XV, 1887, maggio-giugno, pagine 316-346) — B. SEILLER, *De sermone Minuciano*, Vienna, 1893 — E. NORDEN, *De M. Felicis aetate et genere dicendi*

(in « Wiss. Beil. zum Vorlesungsverzeichniss der Univers Greifswald », 1897, pp. 1-14). Più recente il BINZER, *Quid M. F. conscribendo dialogo « Octavio » sibi proposuerit*, Amsterdam, 1915; secondo il Binzer l'autore avrebbe avuto presente come modello il discorso all' Areopago di S. Paolo. — Cfr. BOISSIER, *La fin du paganisme* (vol. I).

4.) — L'edizione critica degli scritti di S. Cipriano è stata curata dal HARTEL per il vol. III del *Corpus* di Vienna, 1868-1871. Ricordiamo un'ottima e recente ed. crit. delle lettere di Cipriano: R MANGIS, *Ein donatistisches Corpus cyprianischer Briefe*, Freiburg, 1916.

Opere d'insieme sul vescovo di Cartagine:

FREPPPEL, *Saint Cyprien et l'Eglise d'Afrique au troisième siècle*, 3^a ed., Paris, 1890 — PETERS, *Der hl. Cyprian von Karthago*, Regensburg, 1877 — FECHTRUP, *Cyprians Leben und Lehre*, Münster, 1878 — RITSCHL, *Cyprian und die Verfassung der Kirche*, Göttingen, 1885 — WHITE BENSON, *Cyprian, his life, his time, his work*, London, 1897, veramente notevole; D'ALÈS, *La théologie de St. Cyprien* (nella *Bibl. de théol. histor.*), Paris, 1922.

Sull'ecclesiologia di Cipriano vedi le due tesi opposte di J. ERNST, *Cyprian und das Papsttum*, in « Der Katholik », 1911-1912 e di H. KOCH, *Cyprian und der römische Primat*, Leipzig, 1910; secondo il Koch, Cipriano era un puro episcopaliano. — Cfr. J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne*, 8^a ed., Paris, 1915 (pp. 418 ss.); vedi anche gli articoli del CHAPMAN nella *Catholic encyclopaedia* e del GODET nel *Dictionnaire de théologie catholique* pubblicato da A. Vacant e E. Mangenot.

Ma il più completo e suggestivo studio su Cipriano rimane quello del MONCEAUX (nel II vol. della sua *Hist. litt. de l'Afr. chrétienne*, Paris, 1902), ripubblicato come volume a parte, nel 1914, nella collezione « Les Saints » del Lecoffre: *Saint Cyprien* (210-258).

FINE DELLA PARTE PRIMA

INDICE

I PRIMI TRE SECOLI

Prefazione pag. v

Introduzione » 1

1. — Il Nuovo Testamento » 107

2. — La letteratura sub-apostolica » 177

3. — Lo gnosticismo » 234

4. — La letteratura apologetica » 269

5. — Primi tentativi di sintesi teologica » 293

6. — La scuola alessandrina » 311

7. — Polemiche teologico-disciplinari nel III secolo » 357

8. — Gli scrittori africani » 403

ERRATA - CORRIGE

Pag.	60	—	riga	8	leggere :	o (<i>italiano</i>)
»	»	—	»	14	»	δαιμόνιον
»	64	—	nota	2	»	Ζεῦς, εἴτ'
»	66	—	riga	14	»	ἐπιδυνμητικόν
»	69	—	»	16	»	δεωρητικὸς βίος
»	70	—	»	3	»	ὧς
»	76	—	nota		»	Σωτήρ
»	77	—	»	2	»	Ἀσιδαῖοι
»	79	—	riga	26	»	γραμματεὺς
»	87	—	nota	3	»	Κύριος
»	89	—	»	2	»	οὐρανῶν
»	90	—	riga	31	»	ἀνὴρ
»	91	—	»	1	»	ἀπάθεια
»	92	—	»	16	»	ἐκπύρωσις
»	95	—	»	10	»	ἐνδιάθετος
»	95	—	»	11	»	προφορικὸς
»	114	—	»	20	»	μετανοεῖτε
»	184	—	»	25	»	προφήτης
»	192	—	»	16	»	μέλανος

FRANCO CAMPITELLI - Editore
FOLIGNO

Biblioteca di critica religiosa

diretta da ERNESTO BUONAIUTI

*Credo opportuno riportare qui di seguito, ad uso degli studiosi e degli amatori, l'intero programma (corredato delle norme per l'associazione) della **Biblioteca di Critica Religiosa** che, con il presente conclusivo ed esauriente volume, inaugura le sue pubblicazioni.*

FRANCO CAMPITELLI

« Gli studi religiosi sono in pieno rigoglio. Dopo un secolo di deviazioni razionalistiche, sotto la cui funesta pressione ci si era vanamente illusi di avere eliminato dall'orizzonte della vita spirituale associata la luce del soprannaturale sussistente e della sua indefettibile provvidenza nella storia, è proprio in nome di una più vasta e di una più coscienziosa esplorazione delle esigenze innate dello spirito umano, così nell'esplicazione della sua attività singola come nelle interferenze dei suoi rapporti extrasoggettivi, che si è giunti al riconoscimento esplicito e solenne della normalità e della insurrogabilità del fatto religioso. Se una

corrente filosofica, che, per quanto abbia raggiunto oggi un rapido ma non saldo successo, rappresenta sempre un orientamento difforme da tutte le nostre tradizioni spirituali, assevera che il momento religioso rappresenta uno stadio transitorio nel processo di formazione e di sviluppo dello spirito; l'indagine storica, con la forza ben altrimenti imponente della documentazione, sta vittoriosamente a dimostrare che è invece attraverso il ripullulare della fede e della speranza nel soprannaturale che la spiritualità umana ha celebrato le sue più alte conquiste. La efficace valorizzazione della religiosità in genere e del fatto cristiano-cattolico in specie scaturirà da una ricostruzione minuta e sagace delle manifestazioni religiose del passato e da una delineazione diligente della traiettoria, seguendo la quale lo spirito umano è asceso, dal rito grossolano e dal mito rudimentale del primitivo, alla piena luce della incontaminata rivelazione evangelica.

Per quell'istinto infallibile che guida i movimenti culturali verso quelle posizioni da cui siano per scaturire attitudini spirituali vantaggiose alla progressiva educazione della collettività, la curiosità erudita si rivolge oggi di preferenza a quelle ricerche storico-religiose di cui tutti, più o meno distintamente, presentano la benefica azione pedagogica.

La CASA EDITRICE FRANCO CAMPITELLI, nella ripresa della sua secolare attività editoriale, non ha voluto trascurare questo campo nobilissimo delle ricerche morali, sul quale, non è ormai più arrischiato il proclamarlo, l'Italia sta per segnare un'orma non indegna del suo passato.

Essa ha pertanto iniziato la pubblicazione di una BIBLIOTECA DI CRITICA RELIGIOSA, affidandone la direzione al Professore ERNESTO BUONAIUTI, docente di Storia del Cristianesimo presso la Regia Università di Roma, l'antesignano più autorevole di questi studi in Italia.

La BIBLIOTECA si gioverà dei contributi che assiduamente ad essa forniranno i più apprezzati cultori delle discipline storico-religiose, fra cui i professori *Ballini, Bonucci, Buonaiuti, Cassuto, Costa, Faldati, Farina, Fermi,*

Formichi, Fracassini, Furlani, Guidi, Jemolo, La Piana, Levi Della Vida, Millosevich, Monachesi, Monti, Morghen, Pasquali, Pincherle, Salvatorelli, Tucci, Turchi, Vacca, Zappalà, ecc., i quali, pur muovendo dai più varî campi, sono tutti concordi nel riconoscere l'importanza attuale dei problemi religiosi.

La *BIBLIOTECA* è ripartita in due serie; delle quali l'una verrà dedicata alle « Religioni bibliche », l'altra alle « Religioni extrabibliche ».

Nella *BIBLIOTECA* saranno trattate ed esposte nelle linee sommarie, caratteristiche e sostanziali, tutte le religioni della terra sino a quelle dei popoli più lontani nello spazio e più remoti nel tempo. Ma con più attento spirito verranno nella serie delle « Religioni bibliche » illustrati i momenti e i fatti salienti così della letteratura del Vecchio Testamento come della propaganda cristiana.

La distribuzione generale delle opere nelle due serie sarà, salvo modificazioni od aggiunte, la seguente:

RELIGIONI EXTRABIBLICHE

Introduzione alla Scienza delle Religioni - La Religione dello Shinto - Il Taoismo - La Religione egiziana - La Religione assiro-babilonese - La Religione vedica - Il Buddismo e l'Induismo - Il Mazdeismo - La Religione greca - Il Sincretismo greco-orientale - La Religione romana - La dottrina dell'Islam - Le Religioni precristiane del nord europeo.

RELIGIONI BIBLICHE

a) Vecchio Testamento.

Introduzione alla letteratura del Vecchio Testamento - La Religione d'Israele - Il Giudaismo - Giudaismo post-cristiano.

b) Il Cristianesimo.

Manuale introduttivo alla Storia del Cristianesimo - Il messaggio cristiano - San Paolo - Cristianesimo e Impero - I grandi padri cristiani - Il quarto secolo cristiano - Le ori-

gini dell' ascetismo cristiano - Cristianesimo e Germanesimo - L' età carolingica - La tradizione scolastica - Papato e Impero nel Medio Evo - La mistica medioevale - I movimenti riformatori - La riforma cattolica - Da Lutero ad Hegel - Dal Concilio di Trento al Concilio Vaticano.

I volumi che entreranno a far parte della *BIBLIOTECA* non saranno ispirati a criterî e a propositi di raffinata erudizione filologica e letteraria. Mireranno più tosto ad offrire al mondo colto, le cui lacune e le cui deficienze nell' ambito della conoscenza religiosa sono ogni giorno più nitidamente e più penosamente avvertite, trattazioni sobrie, chiare, ben vagliate, delle principali manifestazioni storiche del fatto religioso, sì che dal loro organico complesso sia agevole intuire l' orientamento, verso cui si polarizzeranno le correnti più sane delle generazioni viventi in quest' ora, indubbiamente grave, della civiltà occidentale.

Pregio specifico della BIBLIOTECA, oltre alla interiore ricchezza spirituale che arrecherà alle inquiete anime della moderna società, consisterà nel valore pratico, quotidiano di essa, specie di alcuni dei suoi volumi. Fatto questo tanto più notevole ed importante in quanto che la pubblicazione viene ad effettuarsi anche in coincidenza col nuovo indirizzo del regime scolastico.

Facilitazioni, norme e condizioni di vendita

È ammessa l'associazione per prenotazioni a tutta la collezione o ad una sola delle due serie (Vedere scheda annessa).

Dei volumi componenti la « BIBLIOTECA », saranno posti in commercio due edizioni, come appresso :

Edizione comune

Elegantissimi volumi in-16°, di 350 pag. in media ciascuno, finemente legati in fodera adorna di speciali decorazioni. — PREZZO, in Foligno, L. 20, salvo i sopraprezzi eventualmente applicabili per ragioni di forza maggiore.

Edizione di lusso

Volumi in-16°, di 350 pag. in media ciascuno, artisticamente rilegati in pelle, stampati su carta speciale, numerati — PREZZO, in Foligno, L. 75.

Coloro che si prenoteranno a tutte e due le serie della « BIBLIOTECA » presso di me direttamente, usufruiranno dello sconto di favore del 10 % sul prezzo d'ogni volume.

Per le prenotazioni all'una o all'altra delle due serie sconto 5 %.

I volumi vengono spediti ai prenotatori :

1° dietro rimessa anticipata dell'importo di ognuno di essi, previo preavviso.

Chi desidera le spedizioni a mezzo raccomandata, dovrà aggiungere all'importo L. 0,50.

2° per assegno ; in questo caso però le spese e i diritti postali relativi saranno a carico del prenotatore.

PER NESSUNA RAGIONE L'ASSOCIAZIONE PER PRENOTAZIONE PUO' ESSERE RESCISSA.

Per ogni eventuale controversia s'intende eletto il domicilio legale presso l'Editore FRANCO CAMPITELLI.

N. B. - *Tutte le presenti norme sono ripetute nell'unita scheda.*

FRANCO CAMPITELLI, Editore - FOLIGNO

Io sottoscritto

..... figlio di

di professione residente

a (Provincia

di) Via

N. mi impegno per N. prenotazioni

A TUTTI INDISTINTAMENTE I VOLUMI :

a) LEGATI IN BROCHURE, AL PREZZO, IN FOLIGNO, DI L. 20 L'UNO

b) LEGATI IN PELLE, AL PREZZO, IN FOLIGNO, DI L. 75 L'UNO

AI SOLI VOLUMI DELLA SERIE RELIGIONI BIBLICHE :

a) LEGATI IN BROCHURE, AL PREZZO, IN FOLIGNO, DI L. 20 L'UNO

b) LEGATI IN PELLE, AL PREZZO, IN FOLIGNO, DI L. 75 L'UNO

AI SOLI VOLUMI DELLA SERIE RELIGIONI EXTRABIBLICHE :

a) LEGATI IN BROCHURE, AL PREZZO, IN FOLIGNO, DI L. 20 L'UNO

b) LEGATI IN PELLE, AL PREZZO, IN FOLIGNO, DI L. 75 L'UNO

della « **BIBLIOTECA DI CRITICA RELIGIOSA** » diretta dal Rev. Prof. ERNESTO BUONAIUTI ed edita dalla S. V. come da vs. circolare del dicembre 1923.

Dichiaro di voler corrispondere $\left(\begin{smallmatrix} \text{sconto } 10 \% \\ \text{sconto } 5 \% \end{smallmatrix} \right)$ l'importo di ogni volume :

1° ANTICIPATAMENTE, DIETRO VOSTRO PREAVVISO.

2° PER ASSEGNO, RESTANDO A MIO CARICO SPESE E DIRITTI POSTALI RELATIVI.

(Data)

(Firma)

NB. - "Da" ritornare in busta, affrancandola con 10 centesimi.

Si prega cancellare, a scanso di controversia, le dizioni che non vi interessano.

81849

270
M319

Manuale introduttivo alla

storia del Cristianesimo

270

M319

V.1

Pt. 1

81849

